
3 1761 08139093 2

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

NACH ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH

UNTER MITWIRKUNG VON

C. BEZOLD · F. BOLL · O. KERN · M. P. NILSSON · E. NORDEN
H. OLDENBERG · K. TH. PREUSS · R. REITZENSTEIN · G. WISSOWA

HERAUSGEGEBEN VON

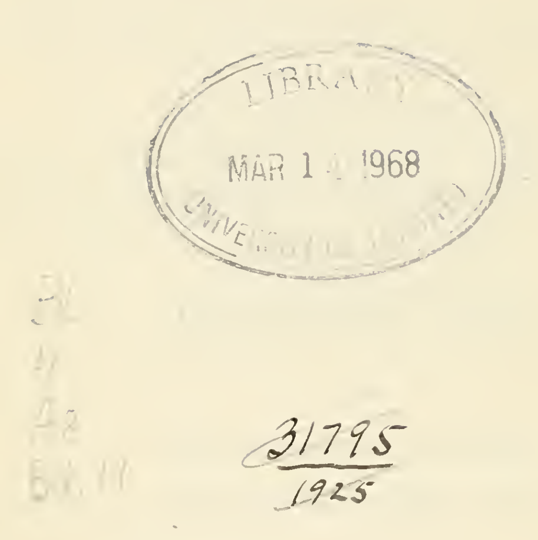
OTTO WEINREICH

NEUNZEHNTER BAND

MIT 2 ABBILDUNGEN IM TEXT

BG

VERLAG B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN 1916-1919



Druck von B. G. Teubner, Dresden

Inhaltsverzeichnis

I Abhandlungen

II Berichte

III Mitteilungen und Hinweise

I Abhandlungen

Interpretatio Romana
Römische Götter im Barbarenlande

Von **Georg Wissowa** in Halle (Saale)

An einer bekannten Stelle der Germania (c. 43) gedenkt Tacitus bei dem zu dem großen Volke der Lugier gehörenden Stamme der Nahanarvalen im östlichen Deutschland eines heiligen Hains, dessen göttliche Inhaber er 'nach römischer Auslegung' als Castor und Pollux bezeichnet; dies sei die Bedeutung der Gottheit, ihr einheimischer Name laute Alcis: *sed deos interpretatione Romana Castorem Pollucemque memorant. ea vis numini, nomen Alcis.* Aus den beigefügten Worten *nulla simulacra, nullum peregrinae superstitionis vestigium; ut fratres tamen, ut iuvenes venerantur* geht mit voller Deutlichkeit hervor, daß sich jene Auslegung nicht etwa auf das dioskurenähnliche Aussehen einheimischer Bildwerke, auch nicht auf die Voraussetzung eines Eindringens griechisch-römischen Dioskurenkultes in Germanien, sondern allein auf die Tatsache stützte, daß es sich hier wie dort um ein Brüderpaar göttlicher Jünglinge handelte. Was hier *interpretatio Romana* genannt wird, tritt uns als ein für die religiösen Beziehungen Roms zu den Nationen des Reiches bedeutungsvoller Vorgang in einer großen Menge von Beispielen aus allen Provinzen entgegen, aber über ihr Wesen und ihre Bedeutung gehen die Ansichten auseinander: während die einen sie für einen Akt der römischen Religionspolitik halten und sogar von einem Aufoktroyieren der römischen Götter an die Völker der Provinzen reden, sehen andre in ihr eine wissenschaftliche Methode 'vergleichender Mythologie', zu deren Begründer man

neuerdings[1] den in jüngster Zeit als Allerweltsmann etwas gar zu stark in die Mode gekommenen Poseidonios hat machen wollen. Da diese Fragen bisher meist bei Betrachtung der religiösen Verhältnisse bestimmter Länder vereinzelt und nur im Vorübergehen behandelt worden sind, verlohnt es sich wohl, sie einmal unter allgemeinen Gesichtspunkten zu erörtern[2] und den Versuch zu machen, ob sich nicht gewisse Typen und Richtungen der römischen Benennung fremder Götter unterscheiden lassen und dadurch Aufschlüsse über Eigenart und Entstehung der *interpretatio Romana* im einzelnen wie im ganzen gewonnen werden können. Die Beschränkung der Untersuchung auf die lateinisch redende Westhälfte des römischen Reiches ergibt sich aus der Natur der Sache, da für den griechischen Osten die ganz abweichende Beschaffenheit des Quellenmaterials und der historischen Voraussetzungen eine völlig andere Fragestellung zur Folge haben. Daß es sich in erster Linie um die Aufstellung, nicht um die Lösung von Problemen handelt, wird jedem, dem der Gegenstand nicht fremd ist, von vornherein klar sein.

Dem Griechen wie dem Römer ist es von alters her etwas Selbstverständliches, daß die Götter, denen er bei fremden Völkern begegnet, ihrem Wesen nach von denen des eigenen Landes nicht verschieden sind und sich von ihnen nur durch die fremdartige Bezeichnung in derselben Weise unterscheiden, wie die Bezeichnungen der Gegenstände wie Haus, Pferd, Baum usw. in der fremden Sprache andere sind als in der eigenen. Demgemäß behandeln sie auch die ausländischen Götternamen anders als die Personen- und Ortsnamen gleicher Herkunft: während sie die letzteren als wirkliche *ὀνόματα κύρια*, nur in einer der heimischen Artikulationsweise und Wortbildungsart angepaßten Um-

---

[1] A. Gudeman in seiner Ausgabe der Germania (1916) S. 32 und zu c. 43, 14; vgl. Gött. gel. Anz. 1916 S. 658 A. 1.

[2] Als dankenswerte und nützliche Vorarbeit sei die Hallische Dissertation von Franz Richter *De deorum barbarorum interpretatione Romana quaestiones selectae* (1906) erwähnt.

formung, in ihrer originalen Gestalt wiedergeben[1], ersetzen sie bei den Götternamen ohne weiteres den fremden Ausdruck durch den, wie sie annehmen, gleichbedeutenden einheimischen: 'soviele Sprachen es gibt,' läßt Cicero[2] den Akademiker Cotta seinem epikureischen Gegner vorhalten, 'so zahlreich sind die Benennungen der Götter: während du überall, wohin du auch kommst, deinen Namen Velleius behältst, trägt der Gott, der in Italien Vulcanus heißt, in Afrika oder Spanien keineswegs die gleiche Bezeichnung'. So haben schon Hekataios und Herodot die Götter Ägyptens und anderer fremder Völker durchweg mit griechischen Namen genannt, und die Selbstverständlichkeit, mit der das geschieht, mit der z. B. Herodot (II 83), ohne ein Wort der Erklärung hinzuzufügen, als ägyptische Orakelgötter Herakles, Apollon, Athene, Artemis, Ares, Zeus und Leto aufführt, zeigt, daß sie damit nicht etwas Neues einführen, sondern nur allgemein anerkanntem Brauche folgen. Daß neben der griechischen Übertragung auch der ägyptische Gottesname angeführt wird, ist die Ausnahme, und wo es geschieht, bedeutet es nur die Mitteilung einer fremdsprachlichen Vokabel für eine dem Leser wohlbekannte Sache: Bemerkungen wie *Ἀμοῦν δὲ Αἰγύπτιοι καλέουσι τὸν Δία* (Herod. II 42) oder *καλέεται δὲ ὅ τε τράγος καὶ ὁ Πὰν Αἰγυπτιστὶ Μένδης* (II 46) stehen ganz auf der gleichen Stufe wie die Notiz, daß die Krokodile auf ägyptisch *χάμψαι* heißen (II 69) oder *πίρωμις δέ ἐστι καθ' Ἑλλάδα γλῶσσαν καλὸς κἀγαθός* (II 143). Die Gleichung geht herüber und hinüber[3]: Apollon Demeter Artemis heißen auf ägyptisch (*Αἰγυπτιστί*)

---

[1] Daher hält es Plato *Critias* 113 A für nötig, die Umsetzung barbarischer Personennamen ins Griechische (*μὴ πολλάκις ἀκούοντες Ἑλληνικὰ βαρβάρων ἀνδρῶν ὀνόματα θαυμάζητε*, vgl. 114 B *Ἑλληνιστὶ μὲν Εὔμηλον, τὸ δὲ ἐπιχώριον Γάδειρον*) eigens zu rechtfertigen. Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich O. Kern.

[2] de nat. deor. I 84 *at primum, quot hominum linguae, tot nomina deorum: non enim, ut tu Velleius, quocumque veneris, sic idem in Italia Vulcanus, idem in Africa, idem in Hispania.*

[3] Die gleiche Doppelseitigkeit zeigen zwei griechische Inschriften aus hellenistischer Zeit (vgl. dazu J. Schöne *Griech. Personennamen als*

Horos Isis Bubastis (II 156), Isis und Osiris auf griechisch (*κατὰ τὴν Ἑλλήνων γλῶσσαν*) Demeter und Dionysos (II 59. 144). Soweit nicht einzelne fremde Götternamen auf dem Wege des Kultus als Lehnworte in die griechische Sprache Aufnahme gefunden haben (wie Isis, Osiris, Ammon), kommt auch späterhin die Anführung der fremden Götternamen, sei es allein, sei es neben der griechischen Übertragung, nur ebenso spärlich vor wie überhaupt die Anführung fremdsprachlicher Vokabeln: Stellen wie Plat. *Tim.* 21 E *τῆς πόλεως θεὸς ἀρχηγός τίς ἐστιν, Αἰγυπτιστὶ μὲν τοὔνομα Νηίθ, Ἑλληνιστὶ δέ, ὡς ἐκείνων λόγος, Ἀθηνᾶ* sind selten, und selbst Schriften, die sich ausdrücklich mit fremden Kulten beschäftigen, wie Plutarchs Traktat über Isis und Osiris und das Buch *περὶ τῆς Συρίης θεοῦ* bedienen sich der fremden Götternamen nur in sehr bescheidenem Umfange und wechseln sie in der Regel wie ausländisches Geld in griechische Münze um. Dabei wirkt eine stilistische Rücksicht mit: wenn Herodot (IV 59) noch in naiver Schaustellung entlegenen Wissens der Angabe, daß die Skythen als Götter u. a. Hestia, Zeus, Ge, Apollon, Aphrodite, Urania und Poseidon verehren, die einheimischen Namen dieser Götter Tabiti, Papaios, Api, Goitosyros, Argimpasa, Thagimasadas hinzufügen konnte, so machte der ausgebildeten Kunstprosa das Verbot der Verwendung von *βάρβαροι φωναί*[1] ein gleiches Verfahren unmöglich und zwang sie zur Verwendung

religionsgeschichtl. Quelle, Düsseldorf 1906, S. 19 f. M. Lambertz *Glotta* V 1914 S. 102 ff.), in denen offizielle Gleichungen für eine Anzahl griechischer und ägyptischer Gottheiten gegeben werden. In der älteren, die unter Ptolemaios VI. Philometor nach 163 v. Chr. abgefaßt ist (Dittenberger *Or. gr.* 111, 3 ff.) stehen die griechischen Namen voran: *Ἄμμωνι τῶι καὶ Χνού[βει κ]αὶ [Ἥ]ραι [τῆι κ]αὶ Σάτει καὶ Ἑστίαι [τ]ῆ[ι καὶ] Ἀνούκ[ει] καὶ Διονύσωι τῶι καὶ Πετ[ε]μπαμ[έ]ντει,* in der jüngeren, aus der Zeit des Ptolemaios VIII. Euergetes II. (146—116 v. Chr.) stammenden (ebd. 130, 7 ff.) dagegen die ägyptischen: *Χνούβει τῶι καὶ Ἄμμωνι, Σάτει τῆι καὶ Ἥραι, Ἀνούκει τῆι καὶ Ἑστίαι, Πετεμπαμέντει τῶι καὶ Διονύσωι, Πετενσήτει τῶι καὶ Κρόνωι, Πετενσήνε[ι] τῶι καὶ Ἑρμεῖ;* beachtenswert ist, daß in beiden Listen Ammon auf der griechischen Seite steht.

[1] Vgl. Norden *Kunstprosa* I 60, 2.

der Übersetzung, so gewagt und willkürlich diese auch zuweilen ausfallen mochte. So werden auch die Götter der westlichen Völker in der griechischen Literatur durchweg mit den griechischen Namen bezeichnet, ohne daß damit im einzelnen Falle immer die Behauptung der Entlehnung dieser Gottesdienste von den Griechen ausgesprochen sein sollte: so bezeichnet, um nur einige wenige Beispiele anzuführen, der Verfasser der pseudoaristotelischen zweiten Ökonomik[1] die Göttin des von Dionysios I. zerstörten Tempels von Pyrgi, der Hafenstadt von Caere in Etrurien, (wahrscheinlich Mater Matuta) als Leukothea, Timaios[2] berichtete, daß die Kelten am Atlantischen Ozean als Hauptgötter die Dioskuren verehrten, und Polybios[3] schrieb den Iberern in der gebirgigen Nordwestecke Spaniens Verehrung des Ares durch Opfer von Böcken, Pferden und Kriegsgefangenen zu: daß wir im letzten Falle den einheimischen Namen des Gottes kennen, verdanken wir einem zufälligen späten Zeugnisse.[4] Nachdem Griechen und Italiker in enge Kulturberührung getreten sind, vollzieht sich die Übertragung der beiderseitigen Götternamen in die Sprache des andern Volkes von beiden Seiten her nebeneinander. Die *interpretatio Romana* griechischer Gott-

---

[1] II 2 p. 1349ᵇ 34; vgl Müller-Deecke *Etrusker* I 189. II 54 f. Wissowa *Religion u. Kultus d. Römer*² S. 110.

[2] Diod. IV 56, 4. Geffcken *Timaios' Geographie des Westens* S. 110. Falls Geffcken S. 20, 1 die παρθένοι Νεπτουνίδος des Lykophron (v. 1332) richtig erklärt hat, muß man annehmen, daß Timaios bei der Darstellung der Religion der Italiker auch den barbarischen Namen Νέπτουνος neben der *interpretatio graeca* Poseidon angeführt hat.

[3] Strabon III 155; über die Quelle A Schulten *Hermes* XLVI 1911 S. 580 f.

[4] Macrob. *Sat.* I 19, 5 *Accitani etiam, Hispana gens, simulacrum Martis radiis ornatum maxima religione celebrant, Neton vocantes,* wonach E. Hübner in der Isisinschrift von Acci CIL II 3386 = Dessau 4422 *iussu dei Ne[tonis]* ergänzt hat. Obwohl sich diese Zeugnisse auf die Südspitze Spaniens beziehen, wird man, da durch Inschriften der Kult des *Neto* (CIL II 5278, Turgalium) oder *Netus* (ebd. 365, Conimbriga) auch für Lusitania feststeht, annehmen dürfen, daß der Gott unter diesem Namen auf der ganzen Halbinsel verehrt wurde.

heiten ist uns durch die römische Literatur so geläufig geworden, daß wir uns ihrer als einer Verdolmetschung fremder Vorstellungen gar nicht mehr bewußt werden und keinen Anstoß daran nehmen zu lesen, daß Saturnus seine Kinder verschlingt oder Minerva aus dem Haupte des Juppiter geboren wird, obgleich die Übertragung der griechischen Sagen von Kronos und Athene auf Saturnus und Minerva im Grunde nichts anderes ist, als wenn Herodot von Athene und Hephaistos redet, wo er Neith und Ptah meint. Einen kleinen Teil dieser *interpretationes Romanae* hat die älteste römische Poesie geschaffen, die bei der Übertragung griechischer Sagenstoffe in Epos und Tragödie auch für die Gestalten der griechischen Götterwelt lateinische Gegenwerte zu schaffen genötigt war: Gleichungen wie Musa = Camena, Moira = Morta oder Parca, Pan = Silvanus stammen aus dieser Quelle. Viel wichtiger aber war die allmähliche Hellenisierung des römischen Kultus durch den Einfluß der griechischen Sibyllensprüche, bei deren Übersetzung und Auslegung die mit ihrer Deutung betrauten Priester (oder die der Überlieferung nach ihnen beigegebenen Dolmetscher) auch die Namen der griechischen Götter, deren Verehrung die Orakel forderten, in lateinische umzusetzen hatten: die Aufgabe war leicht zu lösen, wo es sich, wie bei Zeus = Juppiter, Hestia = Vesta, um altererbte und vielleicht nie ganz in Vergessenheit geratene Übereinstimmung des Namens und der Grundvorstellungen handelte, oder wo, wie bei Ares = Mars, Demeter = Ceres, im Kulte weitgehende Übereinstimmung der Auffassung sich zeigte; in vielen Fällen aber, wie z. B. bei Hera = Juno, Aphrodite = Venus, Poseidon = Neptunus, war eine Gleichung nur dadurch herzustellen, daß man sich damit begnügte, die Übereinstimmungen in einem Zipfel des Wesens beider Gottheiten zu erfassen und grundlegende Verschiedenheiten wichtiger Züge zu ignorieren: da nunmehr die Mehrzahl der römischen Götternamen außer ihrer ursprünglichen Bedeutung auch die der *interpretatio Romana* einer griechischen

Gottheit besitzt und diese sich mehr und mehr vordrängt werden schließlich in einem großen Teile des Staatskultes und im Bewußtsein der Gebildeten diese Namen nur noch zu lateinischen Etiketten auf Gefäßen mit überwiegend griechischem, Inhalte. In einigen Fällen versagte sich dem Streben nach Angleichung der griechischen und römischen Götterwelt der Erfolg: wie die Griechen den römischen Janus unübersetzt lassen mußten, so ist es auch den Römern bei manchen griechischen Göttern nicht gelungen, ein Äquivalent in der eigenen Religion aufzutreiben; sie haben dann entweder den griechischen Namen rein äußerlich seinem Wortsinne nach ins Lateinische übersetzt (Pluton = Dis pater) oder ihn durch eine lateinische Bezeichnung der Hauptfunktion des Gottes ersetzt (Mercurius = Hermes) oder auch das Fremdwort unverändert (Apollo, Castor) oder mit leichter Anpassung an die lateinischen Lautgesetze (Hercules = Herakles, Aesculapius = Asklepios, Proserpina = Persephone) dem eigenen Sprachschatze einverleibt. Von der anderen Seite her wird die *interpretatio graeca* lateinischer Götternamen namentlich durch die zahlreichen griechischen Schriftsteller über die *Ῥωμαϊκὴ ἀρχαιολογία* und die in ihren Bahnen wandelnden römischen Antiquare betrieben, die häufig auf Grund recht willkürlicher Kombinationen einen kecken Griff in den reichen Namenvorrat der griechischen Mythologie tun, um für die fremde Gottheit einen griechischen Ausdruck zu prägen: Gleichungen wie Quirinus = Enyalios, Portunus = Palaimon, Carmenta = Nikostrate, Virbius = Hippolytos, Stimula = Semele tragen den Charakter gelehrter Tüftelei und Absonderlichkeit. Ergänzend geht daneben her die Übersetzung der römischen Götter in die Sprache der griechischen bildenden Kunst, indem griechische Künstler den Römern, ohne tiefere Kenntnis vom Wesen ihrer Götter zu besitzen, für diese aus dem reichen Typenschatze der griechischen sakralen Plastik Bilder auswählen und durch Abwandlung und Beigaben für die Darstellung römischer Vorstellungen halbwegs geeignet machen: wo die *inter-*

pretatio Romana mit Erfolg vorgearbeitet hatte, war das leicht, und es ist selbstverständlich, daß die römischen Bilder von Juno, Diana, Minerva nicht anders aussehen können als die griechischen von Hera, Artemis, Athene; wo dies nicht der Fall war, ging es nicht ohne Willkür und Gewaltsamkeiten ab. Daher stimmen die Ergebnisse der von verschiedenen Seiten her eingeleiteten Angleichungsversuche nicht überall zueinander: Semo Sancus Dius Fidius wird von der gelehrten Forschung ins Griechische als Herakles übersetzt, Veiovis als Pluton (Dis pater), im Bilde aber werden sie beide als Apollo, nur mit verschiedenen Attributen ausgestattet, wiedergegeben; die Laren heißen griechisch ἥρωες, zur Darstellung aber dient für die Compitallaren ein bestimmter dionysischer Typus, für die Staatslaren das Bild der Dioskuren. Die griechischen Gelehrten haben Consus mit Poseidon übersetzt, der römische Kultus hat Poseidon mit Neptunus wiedergegeben, aber ein Schluß nach dem Satze 'Wenn zwei Größen einer dritten gleich sind, sind sie untereinander gleich' würde in die Irre führen, denn Consus und Neptunus haben nichts miteinander zu tun und sind einander erst nahegebracht worden in einer Zeit und in Kreisen, für welche diese Namen nur noch den Wert von Spielmarken hatten.[1]

Ein Blick auf das Herüber und Hinüber dieser verschiedenen Angleichungsversuche mit ihren vielen Willkürlichkeiten und mannigfaltigen Durchkreuzungen ist geeignet, unser Auge zu schärfen für Vorgänge verwandter Art, die sich ein paar Jahrhunderte später im römischen Reiche abspielen, seitdem dieses auch die westlichen und nördlichen Länder der Alten Welt umfaßte und die unter sich ganz verschiedenartigen Religionen der

---

[1] Ich denke an den aus der Zeit des römischen Rokoko stammenden Vers eines unbekannten Dichters bei Mar. Victor. p. 61, 34 K. *caeruli Neptune rector, Conse littorum potens,* wo jedoch bei *Neptune* wohl mehr an den griechischen Poseidon als an den römischen Gott gedacht ist.

Iberer, Punier, Berber, Kelten, Germanen, Illyrier usw. der unter lateinischen Namen zu einer Einheit verschmolzenen griechisch-römischen Götterwelt gegenübertraten. Die römischen Schriftsteller, die freilich im ganzen den Religionen der Provinzen wenig Interesse entgegenbringen, verfahren mit den Namen der barbarischen Götter genau ebenso wie Herodot mit denen der ägyptischen, sie ersetzen sie ohne weitere Erklärung und Begründung durch die *interpretatio Romana*: wir hören von Mercurius[1] und Apollo[2] in Gallien, von Minerva als Göttin einer britannischen Heilquelle,[3] von den afrikanischen Gottheiten Ceres und Saturnus[4] usw. Nur ganz selten werden die barbarischen Götternamen selbst genannt, die berühmte Lucanstelle (I 445f.), der wir die Kenntnis der keltischen Götternamen Teutates Esus Taranis verdanken, steht nahezu allein, und Tertullian vermag in seiner Liste von Sondergottheiten der Nationen (*ad nat.* II 8; *apol.* 24) aus der westlichen Reichshälfte neben der Caelestis von Karthago nur die sonst unbekannte Varsutina der Mauren und den norischen Belenus anzuführen. Des letztgenannten Gottes gedenkt die geschichtliche Überlieferung aus Anlaß des Beistandes, den er bei der Belagerung Aquileias durch Maximin im Jahre 238 dieser Stadt angedeihen ließ, in der Weise, daß Herodian (VIII 3, 8) ihn mit den Worten *Βέλενον* (die Hss. *βέλεν* oder *βέλιν*) *δὲ καλοῦσιν . . . Ἀπόλλωνα εἶναι ἐθέλοντες* einführt, die Biographie der beiden Maximine aber (c. 22, 1) zwar zuerst nur von einem *deus Belenus* spricht, bei der Fortführung der

[1] Plin. *n. h.* XXXIV 45. Tertull. *apol.* 9; *scorp.* 7.

[2] Eumen. *paneg.* VI 21, 7. 22, 1 mit Beziehung auf den Gott der warmen Quellen bei Autun.

[3] Solin. 22, 10 *quibus fontibus praesul est Minervae numen,* wo sich die Konjektur E. Hübners (CIL VII p. 24) *praeest Sulis Minervae numen* aus Gründen des oben dargelegten Sprachgebrauchs nicht empfiehlt.

[4] *Ceres Africana* Tertull. *ad uxor.* I 6; *de exhort. cast.* 13; Ceres und Saturnus zusammen z. B. Tertull. *de pallio* 4; *de testim. an.* 2. Passio SS. Perpet. et Felic. 18, 4.

Erzählung aber (§ 2) ohne weiteres für diesen Namen den des Apollo einsetzt; ebenso nennt Cassius Dio (LXXVII 15, 6) den keltischen Gott Grannus, bei dem Caracalla in schwerer Gemütskrankheit vergebens Heilung suchte, *Ἀπόλλων ὁ Γράννος*. Durch diese historischen Vorgänge weiteren Kreisen bekannt geworden, sind dann Grannus wie Belenus dank der unausstehlichen Angewohnheit mancher späteren Dichter, soweit es sich irgend tun läßt, kein Ding bei seinem natürlichen Namen zu nennen, sondern diesen durch ein möglichst weit hergeholtes Synonym zu ersetzen, zu der Ehre gekommen, umgekehrt als eine im Dienste einer stilistischen Manier eingeführte *interpretatio barbara* eines römischen Gottes für Apollo ebenso als gleichbedeutend gebraucht zu werden[1] wie etwa Gradivus für Mars oder Trivia für Diana. Daß der Name der keltischen Pferde- und Stallgöttin Epona in der Literatur häufig erscheint und keine *interpretatio Romana* erfahren hat, erklärt sich daraus, daß diese Göttin, abgesehen von ihrer weiten Verbreitung im römischen Heere, auch in Rom selber Verehrer gefunden hatte, hier aber wohl kaum aus den gallischen Provinzen, sondern von den Kelten Oberitaliens her entlehnt war, für die durch

[1] So *Granno, Camenis* in dem Weihgedicht der Bonner Ara Fulviana CIL XIII 8007 = Buecheler *Carm. ep.* 20, 8 und der Vergleich zwischen Antinous und Belenus, d. h. Apollo, in dem inschriftlichen Epigramm von Tivoli CIL XIV 3535 = Buecheler 879. Daß auch die Bezeichnung des in Bordeaux verehrten Apollo als Belenus durch Ausonius (*prof.* 4, 9. 10, 24) nichts weiter ist als eine solche Spielerei, hat Mommsen (CIL V p. 84 zu nr. 732) richtig erkannt, und der Widerspruch von M. Ihm (*Real-Enzykl.* III 201) scheint mir nicht berechtigt: das vereinzelte Vorkommen von Widmungen an Belenus in der Narbonensis (über fälschlich mit Belenus zusammengebrachte gallische Orts- und Personennamen vgl. H. Mayer *Einfluß der vorchristl. Kulte auf die Toponomastik Frankreichs* [*Sitz.-Ber. d. Wien. Akad.* Bd. 175, 2. Abhdl. 1914] S. 59ff.) kann jedenfalls nicht genügen, um die Annahme eines Tempels des norischen Gottes in Burdigala wahrscheinlich zu machen, und die gekünstelte Ersetzung des Namens Apollo durch Belenus bei Ausonius findet ihre vollkommene Parallele in den drei Stellen, an denen dieser von Consus spricht, während er den griechischen Poseidon meint.

den Bauernkalender von Guidizzolo bei Mantua (CIL I² p. 253) ein Jahresfest dieser Göttin bezeugt ist.[1]

Die beiden römischen Schriftsteller, die allein über barbarische Gottheiten der Westprovinzen sich anders als nur vorübergehend äußern, Caesar und Tacitus, haben in der Namengebung nicht das gleiche Verfahren beobachtet. Der strenge Purismus Caesars schloß jede Möglichkeit, die gallischen oder germanischen Götter bei ihren einheimischen Namen zu nennen, aus: während Tacitus sich für berechtigt hielt, den göttlichen Stammvater der Germanen, da es sich in diesem Falle nicht sowohl um den Vertreter eines bestimmten religiösen Gedankens, als um einen Posten in einer genealogischen Reihe handelte, nach Analogie der Personennamen als *ὄνομα κύριον* zu behandeln und in seiner originalen Namensform Tuisto zu belassen, hat Caesar bei der Wiedergabe der entsprechenden gallischen Stammsage den einheimischen Namen des Urvaters unterdrückt und durch die lateinische Übersetzung ersetzt: *Galli se omnes ab Dite patre prognatos praedicant* (*b. g.* VI 18, 1). Die Liste der wichtigsten Götter des Landes geben beide nur in lateinischer Übertragung, Caesar (VI 17, 1) für Gallien Mercurius Apollo Mars Juppiter und Minerva, Tacitus (c. 9) für Germanien zunächst die auch in der Geschichtserzählung der Annalen und Historien in gleicher Weise erwähnten Hauptgötter Mercurius Hercules und Mars, ferner Isis[2] und die

---

[1] v. Domaszewski (*Westd. Zeitschr.* XXI 1902 S. 208 A. 369) verkennt die Bedeutung dieses Kalenderbruchstückes, wenn er aus ihm folgert, daß Epona eine nationalrömische Gottheit (wofür sie auch Usener *Götternamen* S. 77 f. hielt) und in Gallien nur *interpretatio Romana* einer ihrem Namen nach unbekannten keltischen Gottheit sei; die Behandlung des Gegenstandes durch Keune *Real-Enzykl.* VI 228 ff. darf zurzeit als abschließend gelten.

[2] Es verdient Beachtung, daß Isis nicht in demselben Sinne *interpretatio Romana* der entsprechenden germanischen Gottheit ist wie die übrigen lateinischen Namen, z. B. Castor und Pollux gegenüber den Alcis, sondern daß Tacitus hier wirkliches Eindringen des fremden Isisdienstes von auswärts annimmt; der Grund liegt darin, daß Isis auch in Rom ein *numen peregrinum* ist und darum ihr Vorkommen in Germanien nur

Mater deum der Aestii (c. 45), jedoch stellt er an zwei Stellen des besonderen Teiles für die Göttin der Ostseevölker (Nerthus = Terra mater) und das göttliche Brüderpaar der Nahanarvalen (Castor und Pollux = Alcis) die einheimische Bezeichnung und die *interpretatio Romana* nebeneinander, während es bei Wendungen wie *templum, quod Tanfanae vocabant, solo aequatum* (*ann.* I 51) oder *apud lucum, quem Baduhennae vocant* (ebd. IV 73) viel mehr auf die Ortsbezeichnung als auf Hervorhebung des Götternamens ankommt. Caesars Bemerkung über die gallischen Götter (*b. g.* VI 17, 1. 2) ist von einer über den Einzelfall weit hinausreichenden Bedeutung, weil sie die Grundgedanken, von denen jede *interpretatio Romana* ausgehen mußte, mit nicht zu übertreffender Deutlichkeit ausspricht: *deorum maxime Mercurium colunt: huius sunt plurima simulacra, hunc omnium inventorem artium ferunt, hunc viarum atque itinerum ducem, hunc ad quaestus pecuniae mercatusque habere vim maximam arbitrantur. post hunc Apollinem et Martem et Iovem et Minervam. de his eandem fere quam reliquae gentes habent opinionem: Apollinem morbos depellere, Minervam operum atque artificiorum initia tradere, Iovem imperium caelestium tenere, Martem bella regere.* Es geht daraus hervor, daß die Römer in der Fremde eine ähnliche Verteilung göttlicher Funktionen zu finden geneigt sind, wie sie ihrem eigenen Glauben zugrunde liegt, und dann dort, wo sie das Wesen eines fremden Gottes als das eines Kriegsgottes, eines Heilgottes, eines Himmelsgottes zu erkennen glauben, sofort mit den einheimischen Namen Mars Apollo Juppiter bei der Hand sind. Wenn der Hauptgott der Gallier den Römern, wie Caesar ausdrücklich erklärt, nur darum als Mercurius erschien, weil sie in ihm wie in diesem einen Beschützer von Handel und Verkehr und Förderer geschäftlicher Betriebsamkeit sahen, so gilt das ganz gewiß auch für den gleich benannten germanischen Gott,

durch Einwanderung erklärt werden kann, während die Identität germanischer Gottheiten mit Castor und Pollux, Mercurius, Hercules usw. selbstverständlich ist.

denn es ist ganz undenkbar, daß die Römer die führenden Götter der für sie eng verbunden erscheinenden beiden Völker aus ganz verschiedenen Gesichtspunkten demselben römischen Gotte gleichgesetzt haben sollten; damit wird aber die Ansicht derjenigen hinfällig, welche meinen, die Gleichung Mercurius = Wodan darauf zurückführen zu können, daß beide von Haus aus Sturmgötter gewesen seien.[1] Wichtig ist weiter, daß die lateinische Umnennung der gallischen Hauptgötter durch Caesar bereits für die Zeit bezeugt ist, in der er die Unterwerfung des Landes erst unternimmt, also auf keinen Fall erst nach der Einverleibung Galliens unter dem Drucke der römischen Provinzialverwaltung eingeführt worden ist. Man hat wohl gemeint, daß Caesar hier einer gelehrten Quelle gefolgt sein könne, wobei in erster Linie an Poseidonios zu denken wäre[2]. Aber dem stehen gewichtige Bedenken entgegen. Einmal hat Varro im 16. Buche der Antiquitates rerum divinarum[3] den Hauptgott der Gallier mit Rücksicht auf die ihm dargebrachten Menschenopfer nicht Mercurius, sondern Saturnus genannt, und bei dem großen Einflusse, den Poseidonios auf Varro geübt hat, ist es zum mindesten sehr wahrscheinlich, daß diese Gleichung die posidonianische war. Weiterhin aber ist die Begründung, die Caesar seiner Übersetzung der Götternamen gibt, und die von dieser nicht getrennt werden kann, so ausgeprägt römisch, daß sie unmöglich von Poseidonios herrühren kann: einem Griechen konnte es nicht einfallen, so reich entwickelte Götterpersönlichkeiten wie Apollo und Athene mit der Behauptung, daß es allenthalben so sei (*eandem fere quam reliquae gentes*), auf die Betätigung als Heilgott oder als Schutzgottheit des Handwerks zu beschränken, während für die römische Anschauung, die gerade bei der Herübernahme griechi-

---

[1] z. B. W. H. Roscher *Hermes der Windgott* (1878) S. 104 ff.

[2] Über Caesars Verhältnis zu Poseidonios vgl. W. Scheel *Philologus N. F.* XI 1898 S. 582 ff.

[3] Augustin. *de civ. dei* VII 19. Dion. Hal. I 36, 2. R. Agahd *Jahrb. f. Philol. Suppl.* XXIV 1898 S. 207 frg. 24.

scher Gottheiten besonders deutlich hervortritt, die scharfe Abgrenzung der göttlichen *provinciae* charakteristisch ist, durch welche die einzelnen Götter zu einer Art Ressortminister werden und als solche mit bestimmten Berufsarten und Tätigkeiten in die engste Berührung treten. Mit größerer Wahrscheinlichkeit als die Liste der gallischen Götter läßt sich vielleicht Caesars Bemerkung über die Religion der Germanen (*b. g.* VI 21, 2), deren Richtigkeit J. Grimm[1] mit einer gewissen inneren Entrüstung bestritten hat, auf Poseidonios zurückführen: *deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt et quorum aperte opibus iuvantur, Solem et Vulcanum*[2] *et Lunam, reliquos ne fama quidem acceperunt*, eine Notiz, die wertvoll ist für die Beurteilung nicht der zur Zeit Caesars oder seines Gewährsmannes bei den Germanen wirklich bestehenden religiösen Verhältnisse, sondern des weiten Abstandes, aus dem Griechen und Römer diese damals betrachteten: man wußte von ihnen so wenig Positives, daß man über die verschwommene Vorstellung von einem allgemeinen Gestirn- und Elementardienst, wie er nach antiker Anschauung die Anfänge der Religion primitiver Völker zu bezeichnen pflegt[3], nicht hinauskam; erst ein paar Generationen später trat das Bild der germanischen Götterwelt so scharf und deutlich hervor, daß Tacitus ihre einzelnen Erscheinungen als Mercurius Hercules Mars usw. bezeichnen konnte. Eine lehrreiche Parallele dazu bieten die griechischen Zeugnisse über die Religion der Inder, denen Ktesias[4] noch Verehrung von Sonne und Mond zuschreibt, während nach

[1] *Deutsche Mythologie* I[4] 85.

[2] Daß darunter nicht der Gott, sondern nur das Element verstanden werden kann, beweisen die Worte *quos cernunt*; daher verstehe ich die Polemik von Toutain *Les cultes païens dans l'empire Romain* I 391, 8 nicht, die zudem offene Türen einrennt, da ich für den hellenisierten Vulcanus-Hephaistos dieser Zeit die Beschränkung auf die feindliche und verderbliche Gewalt des Feuers nie behauptet habe.

[3] Plato *Cratyl.* 397 C φαίνονταί μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους ἡγεῖσθαι οὕσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν.

[4] frg. 57, 8 Müller (= Phot. *bibl.* p. 46a 14 Bekk.).

der durch den Alexanderzug herbeigeführten Erschließung des Landes für die Kenntnis der Griechen seine Götter Dionysos Herakles Pan usw. heißen. Daß die von Caesar und Tacitus gebotenen Umnennungen gallischer und germanischer Gottheiten nicht das Ergebnis gelehrter Deutungsversuche sind, sondern den Tatbestand wiedergeben, der sich im lebendigen Verkehr der Römer mit diesen Völkern seit den ersten gegenseitigen Berührungen herausgebildet hatte, folgt aus der weitgehenden Bestätigung, die ihre Angaben durch die Inschriften und Denkmäler dieser Länder erhalten haben. Für jeden einzelnen der von Caesar genannten römischen Namen gallischer Götter bieten die Inschriftsteine, deren Zeugnis durch das der Votivreliefs und Bronzestatuetten ergänzt wird, reichliche Belege, und manche hier uns entgegentretende, aus römischer Vorstellung nicht zu erklärende Zusammenstellungen von Gottheiten erhalten durch die Caesarstelle erst ihre richtige Beleuchtung, z. B. wenn die *vicani* von Vindonissa im J. 79 n. Chr. dem Mars, Apollo und der Minerva einen Bogen errichten (CIL XIII 5195) oder in Eburodunum (Yverdun) ein Gallier (*Togirix Metiae f(ilius)*) eine gemeinsame Weihung (CIL XIII 5055 = Dessau 4635) an die drei Gottheiten Mercurius, Apollo und Minerva macht, die auch auf einem Votivrelief aus Nassenfels in Oberbayern[1] vereint erscheinen. Die taciteische Überlieferung aber von den germanischen Göttern Mercurius, Hercules und Mars hat eine glänzende Illustration erfahren durch den schönen Nachweis Zangemeisters[2], daß sich dieselben drei Götter als fester Verband auf den Votivsteinen der zum großen Teile aus Angehörigen germanischer Stämme gebildeten[3] Truppe der Gardereiter (Equites singulares) und einigen anderen Denkmälern germanischer Herkunft finden, unter denen die von vier wahrscheinlich germani-

[1] *Röm.-germ. Korresp.-Bl.* IV 1911 S. 33 Abb. 13.

[2] *N. Heidelb. Jahrb.* V 1895 S. 46 ff., dazu der Nachtrag von G. Sixt *ebd.* VI 1896 S. 59 f.

[3] Die Nachweise bei Mommsen *Ephem. epigr.* V p. 233 ff. Hülsen, CIL VI p. 3064. M. Bang *Die Germanen im röm. Heere* (1906) S. 86 ff.

schen Soldaten der 30. Legion Ulpia victrix herrührende Weihung *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) et Genio loc[i], Marti Hercul[i] Mercurio, Ambiomarcis* aus Remagen (CIL XIII 7789 = Dessau 4634) und das von G. Sixt nachgewiesene Marbacher Relief[1] am beweiskräftigsten sind. Was gegen Zangemeister vorgebracht worden ist, wiegt nicht gar schwer. Freilich hat er sich darin vergriffen, daß er für die auf den Steinen mit Mars Hercules Mercurius gepaarten Göttinnen Victoria Fortuna Felicitas ebenfalls germanischen Ursprung annahm[2], aber das läßt sich ausscheiden, ohne die Hauptsache zu berühren. Mars von Hercules und Mercurius zu trennen und als römischen Kriegsgott mit der vorausgehenden capitolinischen Trias zu vereinigen, wie v. Domaszewski[3] tut, geht, so nahe es an sich liegt, darum nicht an, weil in dem wechselnden Bestande dieser Götterlisten (übersichtlich zusammengestellt CIL VI p. 3069) Mars immer nur zusammen mit Hercules und Mercurius oder doch mit dem letzteren erscheint, dessen Aufnahme in die offenbar mit gutem Bedacht getroffene Auswahl der von den Equites singulares geehrten Götter aus römischem Vorstellungskreise heraus auf keine Weise erklärt werden kann. Für eine pangermanische Trias[4] ist damit freilich nicht das geringste bewiesen, sondern nur, daß die germanischen Gardereiter die Götter ihrer Heimat auf dieselbe Weise ins Lateinische übersetzten, wie es Tacitus in seiner zwei Jahrzehnte vor dem ältesten dieser Steine abgefaßten Schrift tut. Die Dreizahl braucht weder bei Tacitus noch auf den Steinen etwas Geschlossenes zu sein, sondern kann durch Summierung in verschiedenen germanischen Landschaften einzeln verehrter Götter entstanden sein,[5]

[1] Haug u. Sixt *Die röm. Inschriften u. Bildwerke Württembergs*[2] nr. 331.

[2] Wissowa *Ges. Abhandl. z. röm. Religions- u. Stadtgeschichte* S. 299 ff.

[3] *Die Religion d. röm. Heeres* (*Westd. Zeitschr.* XIV 1895) S. 46 f.

[4] Usener *Rhein. Mus.* LVIII 1903 S. 31.

[5] Daraus erklärt es sich auch, daß hin und wieder der eine oder der andere Gott fehlt, weil unter den aus der Truppe ausscheidenden Gardereitern des betreffenden Jahres diejenige Landschaft, in der er besonders verehrt wurde, spärlich oder gar nicht vertreten war.

wie es sicher bei der in den Götterlisten der Equites singulares an späterer Stelle folgenden Göttertrias des illyrischen Aushebungsbezirkes Silvanus Apollo Diana der Fall ist, von welcher Silvanus die lateinische Umnennung des dalmatinischen und pannonischen Landesgottes darstellt, während das Paar Apollo und Diana nach Moesien und Thracien gehört (s. unten S. 34ff.) Tacitus hat im allgemeinen Teile der Germania, soweit er nicht für einzelne Angaben das Gegenteil ausdrücklich hervorhebt, durchaus die Verhältnisse der nordwestlichen Germanen, mit denen die Römer etwa von der Grenzlinie Moguntiacum—Ara Ubiorum—Vetera aus in Berührung kamen, im Auge, und hier müssen die Götter zu Hause gewesen sein, die er Mercurius Hercules Mars nennt. Den entlegeneren Süden und Osten des Landes, zu dem die Fäden freundlicher und feindlicher Beziehungen namentlich von Augusta Vindelicorum und Carnuntum aus liefen, bezeichnet er als das Land der Sueben. Aus dieser Gegend war Tacitus Kunde von einer aus der Ferne eingewanderten Göttin zugekommen, in der man Isis erkennen wollte; worauf sich diese Deutung gründete, wissen wir nicht, denn in seinen Worten (c. 9) *unde causa et origo peregrino sacro parum comperi, nisi quod signum ipsum in modum liburnae figuratum docet advectam religionem* steht nichts davon, daß man auf Grund des Schiffssymboles die Göttin als Isis identifiziert habe, sondern daß man in ihm einen Beweis für die auswärtige Herkunft der Göttin sah, ebenso wie man die Schiffsprora auf der Rückseite des römischen As mit der angeblichen Ankunft des Saturnus in Italien über See zusammenbrachte. Wenn die steiermärkische Göttin Noreia inschriftlich zweimal als Isis Noreia bezeichnet wird[1], so braucht nicht gerade sie es zu sein, auf die sich die dem Tacitus zugekommene Nachricht bezog, sehr wohl aber kann eine einheimische Göttin des benachbarten Südostens von Germanien, deren inschriftliche Bezeugung wir ebensowenig er-

[1] CIL III 4809. 4810 = Dessau 1467. 4864; vgl. Zangemeister *a.a.O.* S. 47 A. 5.

warten dürfen wie die der Nerthus oder der Alcis, dieselbe Deutung erfahren haben. Die Nachricht des Tacitus auf die Nehalennia der Insel Walcheren an der Scheldemündung zu beziehen ist nur für den möglich, der sich mit K. Helm[1] zu der radikalen Maßregel entschließt, in der Bemerkung *pars Sueborum et Isidi sacrificat* das Wort *Sueborum* zu tilgen; aber auch dann muß man dem Wortlaute des Schriftstellers Gewalt antun, um seine Angabe mit den bekannten Darstellungen der Göttin in Einklang zu bringen; denn von dem Bilde einer Göttin, die ihren Fuß auf ein Schiff setzt, kann man gewiß nicht sagen *signum in modum liburnae figuratum*.

Aber um unser Wissen von Wesen und Ausbreitung der *interpretatio Romana* würde es kümmerlich bestellt sein, wenn wir nicht als unschätzbare Ergänzung der spärlichen literarischen Zeugnisse die Tausende von Inschriftsteinen und Votivreliefs aus allen Teilen des römischen Reiches besäßen, die uns erst einen wirklichen Einblick in das religiöse Leben der Provinzen gewähren, indem sie uns zeigen, an welche Götter sich das religiöse Bedürfnis sowohl der römischen Eroberer wie des romanisierten Teiles der Untertanen, bei dem die römische Sitte, die Götter durch Altäre und Votivsteine mit Bild und Inschrift zu ehren, Boden gefaßt hatte, in den einzelnen Gegenden zu wenden pflegte; wie weit sich daneben die Verehrung der einheimischen Landesgötter in den alten Formen unter der Einwohnerschaft erhielt, entzieht sich in Ermangelung aller Zeugnisse unserer Kenntnis. Aber so viel lassen die Inschriften deutlich erkennen, daß auch die Annahme der lateinischen Sprache und römischen Kultform für die Votive noch nicht ein Aufgeben des alten Glaubens zur Folge hatte, da große Mengen lateinischer Inschriften barbarischen Göttern gewidmet sind, deren ungefüge Namen in mühsamer und unbeholfener Transkription sich oft wie Leute ausnehmen, die ein ungewohntes Gewand nicht recht zu tragen wissen.[2] Aber

[1] *Altgerman. Religionsgeschichte* S. 309.

[2] Um nur ein paar Beispiele anzuführen, verweise ich auf den niederrheinischen *Requalivahanus* (CIL XIII 8512 = Dessau 4737), den dacischen

in der großen Mehrzahl der Fälle erscheint der barbarische Göttername entweder in Verbindung mit einem römischen, in dem wir seine *interpretatio Romana* erkennen, oder er ist durch den letzteren einfach verdrängt worden: dieses zweite Verfahren herrscht in den illyrischen und afrikanischen Provinzen vor, so daß wir z.B. den einheimischen Namen des lateinisch als Silvanus bezeichneten illyrischen Landesgottes überhaupt nicht kennen, das erstgenannte überwiegt in den keltisch-germanischen Gebieten. Man sieht deutlich, daß die Provinzialen bei fortschreitender Romanisierung mehr und mehr die Gewohnheit annahmen, in den lateinischen Inschriften auch den Namen des Gottes in lateinischer Fassung zu geben oder diese wenigstens neben den einheimischen Namen zu stellen. Die große Masse dieser Weihungen an die alten Götter des Landes rührt von den Eingeborenen her (gleichviel ob im Besitze des römischen Bürgerrechts oder nicht), denen seit der Einführung der lokalen Rekrutierung der Legionen durch Hadrian auch die Mannschaften und niederen Chargen (bis zum Centurio) des römischen Heeres zuzuzählen sind; Stiftungen römischer Einwanderer, seien es nun Kaufleute oder Offiziere und Beamte, spielen eine verhältnismäßig geringe Rolle, die Beeinflussung des römischen Elementes in den Provinzen durch die Religion der neuen Umgebung läßt sich nur in viel geringerem Umfange nachweisen, als man an sich anzunehmen geneigt wäre. Man muß sich freilich davor hüten, den Namen eines römischen Gottes, der in dem betreffenden Lande als Umnennung eines Landesgottes im Gebrauche ist, immer im letzteren Sinne aufzufassen, auch wo keinerlei besondere Anhaltspunkte für diese Meinung vorliegen und die römische Nationalität und die Rangstellung des Weihenden eher dagegen sprechen: der Kölner Mars-

---

Turmasgada (CIL III 8027 = Dessau 4074), den tolosanischen *Erditsed* (CIL XIII 397 = Dessau 4525), den callaecischen *Ahoparaliomegus* (Dessau 9298), die mauretanischen *dii Ingirozoglezim* (CIL VIII 20 627 = Dessau 4490), die thrakische Weihung *deo Mηdyzei* (CIL III 6120 = Dessau 4075) und die zahlreichen barbarischen Beinamen der niederrheinischen Matronae.

tempel, in welchem das Schwert Caesars aufbewahrt wurde und Vitellius den Dolch, mit dem sich Otho erstochen hatte, niederlegte[1], galt gewiß nicht dem als Mars bezeichneten germanischen Gotte, und wenn in Apulum ein Legatus Augusti pro praetore trium Daciarum aus Marc Aurels Zeit (CIL III 1153) und ein Legionslegat (ebd. 1142) dem Silvanus Altäre errichten, so liegt gar kein Grund zu der Annahme vor, daß sie dabei an den dacischen Landesgott, der lateinisch als Silvanus bezeichnet wird, gedacht hätten, da auch anderwärts solche Weihungen römischer Offiziere an Silvanus für glückliche Erfolge auf der Jagd ganz geläufig sind.[2] Es soll gewiß nicht in Abrede gestellt werden, daß die Soldaten, auch wenn sie nicht selber aus der Provinz stammten, bei längerem Aufenthalte mit ihren Göttern in engere Fühlung kamen, und daß namentlich die Centurionen, die ihre Laufbahn durch alle Armeen des Reichsheeres führte und an denen das Wort, daß der Soldat auf Erden kein bleibend Quartier hat, sich besonders bewährte, von den Religionen ihrer verschiedenen Standorte etwas annahmen[3] und bei Versetzungen in die neue Garnison mit sich führten[4]: so sind z. B. an Pflege und Verbreitung des Kultes der nach Familien und Örtlichkeiten

[1] Sueton. *Vitell.* 8, 1. 10, 3.

[2] z. B. CIL VII 451 = Dessau 3562 Weihung eines Praefectus alae in Britannien *Silvano invicto sac(rum) . . . ob aprum eximiae formae captum, quem multi antecessores eius praedari non potuerunt.*

[3] So rührt der Votivstein der Schwarzwaldgöttin Abnoba CIL XIII 6357 = Dessau 3914 (vgl. Haug-Sixt *a. a. O.* nr. 100) von einem Centurio her, der in sechs verschiedenen Legionen, darunter dreien des obergermanischen Heeres, gedient hat.

[4] In der Auswahl der Götter, die ein Centurio der Legio II Augusta am Antoninswall durch Errichtung von vier Altären (CIL VII 1111—1114 = Dessau 4831—4831c) ehrt, spiegeln sich die Länder wider, in denen der Weihende bisher gestanden hat: neben den römischen Staatsgöttern, wie Juppiter O. M. und Victoria Victrix, und der göttlichen Vertretung des gegenwärtigen Standortes (Genius terrae Britannicae) stehen die gallischen Campestres und Epona und das thrakische Paar Diana und Apollo, möglicherweise sind auch Mars und Hercules als die germanischen Götter zu fassen.

differenzierten niederrheinischen Segensgöttinnen[1], die entweder mit ihrem einheimischen Namen als Suleviae oder lateinisch bald nach der äußeren Erscheinung ihrer Bilder als Matronae, bald nach ihrem inneren Wesen als Matres, gelegentlich auch mit anderen Namen bezeichnet werden, ohne daß sich eine allgemein angenommene *interpretatio Romana* für sie festgesetzt hätte[2], in erster Linie die Soldaten, und zwar nicht nur solche gallischer und germanischer Herkunft, beteiligt.[3] Aber die berufenen Vertreter des Römertums in seinen höheren, ihrer Nationalität sich voll bewußten Schichten haben wenigstens in der früheren Kaiserzeit gegenüber den Religionen der unterworfenen Völker Zurückhaltung geübt, bis das seit dem Ausgange des zweiten Jahrhunderts allenthalben auf Kosten der Zentralgewalt des Reiches stärker werdende Eigenleben der Provinzen auch auf diesem Gebiete die nationalen Schranken niederriß.[4] Der auf dem Boden seiner Religion stehende Römer hat in fremder Umgebung kein ausgesprochenes Bedürfnis nach Anlehnung an fremde Religionsvorstellungen, da er seine eigenen Götter überall, wohin ihn sein Weg führt, mit sich nimmt und die Anschauungen seiner Religion beweglich genug sind, um sich auch den besonderen, im fremden Lande sich äußernden Bedürfnissen anzupassen, ohne sich mit Elementen eines fremden Glaubens zu belasten. Wenn ein Befehlshaber einer römischen Legion, den der Dienst an die Rheinmündung geführt hat, dort einen Altar errichtet *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) dis patriis et praesidibus huius loci Oceanique et Reno*[5], so verehrt er nicht Götter des Auslandes, sondern bleibt

[1] Vgl. M. Siebourg *Westd. Zeitschr.* VII 1888 S. 99 ff. F. Kauffmann *Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde* 1892 S. 24 ff. H. Lehner *Korresp.-Bl. d. Westd. Zeitschr.* XXV 1906 S. 105 ff.

[2] Denn der in der keltischen Transpadana für Göttinnen gleicher Art geläufige Name Iunones hat am Rhein nicht Wurzel gefaßt.

[3] M. Ihm *Bonner Jahrb.* LXXXIII (1887) S. 60 ff.

[4] Vgl. darüber A. Riese *Westd. Zeitschr.* XVII 1898 S. 13 ff.

[5] CIL XIII 8810 (= Dessau 9266), vgl. 8811 *[in h]o[n(orem) domus di]v[i]na[e I(ovi) o(ptimo) m(aximo)] Iunoni reginae et Minervae sanctae, Genio huiusque loci, Neptuno, Oceano et Rheno.*

ganz im Rahmen römischer Religionsanschauungen, indem er dem Gedanken, der die Arvalbrüder zu dem Opfer *sive deo sive deae, in cuius tutela hic lucus locusve est,* veranlaßt, und auf den sich die überaus dehnbare Vorstellung vom Genius huiusce loci gründet, angesichts des unendlichen Meeres und des gewaltigen Stromes einen bestimmten Ausdruck verleiht. Etwas anderes und ein unverkennbares Anzeichen der beginnenden Auflösung ist es, wenn der durch die germanischen Legionen auf den Thron erhobene Kaiser Postumus unter zahlreichen andern Herculesdarstellungen auch Bild und Namen der germanischen Götter Hercules Magusanus und Hercules Deusoniensis auf die Reichsmünze setzt[1], und wenn um dieselbe Zeit in Numidien und Mauretanien aus Gründen der Eingeborenenpolitik mehrfach Offiziere und Beamte den mauretanischen Landesgöttern (*di Mauri*) ihre Verehrung bekunden[2], ja gegen Ende des 3. Jahrhunderts sogar ein Praeses der Provinz Mauretania Caesariensis den Dank für einen Sieg über die wilde Völkerschaft der Bavares durch eine Weihung zum Ausdruck bringt, in der die römischen und die maurischen Götter gemeinsam als Schützer des Reichs gepriesen werden: *dis patriis et Mauris conservatoribus.*[3] Das älteste mir bekannte inschriftliche Zeugnis für die Verehrung einer barbarischen Gottheit der Westprovinzen durch einen Römer von Stande ist die Votivgabe, die nach einem erhaltenen Bronzetäfelchen (CIL XIII 7253 = Dessau 1010) unter der Regierung des Nerva oder Traian[4] der

[1] Eckhel *D. N.* VII 443 f., vgl. R. Peter in Roschers *Lexikon* I 2994 ff. 3017 ff.

[2] CIL VIII 2638. 9327. 21 720 = Dessau 9293. 2750. 2607; interessant ist der Ausdruck CIL VIII 8435 = Dessau 4498 *di[is] patri(i)s et hospitibus, diis Mauricis et Genio loci.*

[3] CIL VIII 21 486 = Dessau 4495; über den Begriff der *di conservatores* v. Domaszewski *a. a. O.* S. 96 A. 390. Römisch korrekt ist die Fassung der aus dem gleichen Anlasse gesetzten Inschrift eines Praeses der Provinz Numidien CIL VIII 2615 = Dessau 1194 *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) ceterisq(ue) diis deabusq(ue) immortalib(us).*

[4] Nach Mommsen *Korresp.-Bl. d. Westd. Zeitschr.* III 1884 S. 104 im Jahre 97.

bekannte Consular A. Fabricius Veiento der keltischen Nemetona in ihrem bei Mainz gelegenen Heiligtume stiftete, offenbar aus einem privaten und persönlichen Anlasse, wie der Umstand beweist, daß auf der Inschrift seine Gemahlin neben ihm genannt ist. Wir müssen schon um zwei Generationen heruntersteigen, um zu dieser in der älteren Zeit ganz vereinzelt dastehenden Weihung ein Gegenstück zu finden, in dem von dem Gardepräfekten T. Flavius Constans in der Zeit Marc Aurels der batavischen Göttin Vagdavercustis errichteten Kölner Altar, dessen Reliefdarstellung das *ritu Romano* dargebrachte Opfer zeigt[1]; etwas jünger ist die Weihung eines designierten Quästors und früheren Reiterpräfekten an den britannischen Gott Anociticus (CIL VII 504 = Dessau 4715). Die Weihung eines Praefectus alae an den mauretanischen Gott Aulisua CIL VII 9906 = Dessau 2634 fällt schon unter die Regierung des Alexander Severus, und die eines Legatus Augusti pro praetore von Britannien an den dort einheimischen Gott Matunus CIL VII 995 = Dessau 4727 wird kaum älter sein. Daß in keinem der angeführten Fälle der vornehme römische Stifter es für geboten gehalten hat, den barbarischen Götternamen durch eine lateinische Umnennung zu ersetzen oder ihm eine solche wenigstens beizugeben, beweist, daß die *interpretatio Romana* nicht etwa 'von oben her' eingeführt war, um eine Romanisierung der Provinzialreligionen gewissermaßen im Verwaltungswege herbeizuführen, da sich sonst die höchsten Beamten und Offiziere der Provinz gewiß an sie gebunden hätten. Vielmehr kann sie verstanden werden nur als das natürliche und allmähliche Ergebnis des Verkehrs der Römer mit den Einwohnern des fremden Landes, bei dem es galt, für die barbarischen Götter ebenso den passenden Gegenwert in der eigenen Begriffswelt zu finden wie für jede Vokabel der fremden Sprache; die Provinzialen aber übernahmen mit der lateinischen Sprache auch die neuen Namen ihrer alten Götter. Bei

[1] *Röm.-german. Korresp.-Bl.* III 1910 S. 1 Abb. 1; über die Zeit v. Domaszewski ebd. S. 3 f.

dieser Sachlage ist es selbstverständlich, daß die Römer, die von der fremden Gottheit und ihrer Verehrung nur das wußten, was sich ihnen äußerlich darbot, ebensowenig in der Lage waren, deren gesamtes Wesen mit wissenschaftlicher Gründlichkeit zu erfassen, wie es ihnen beikommen konnte, ihre eigene Götterwelt alter und neuer Zeit im vollen Umfange nach der passendsten Parallele zu durchforschen, vielmehr griff man nach derjenigen Gestalt des eigenen Glaubens, die unter den Verhältnissen, unter denen sich die Berührung mit dem fremden Volke und die Bekanntschaft mit seinen Göttern vollzog, am nächsten lag. Wie die keltische Götterwelt, welche die Römer in Gallien vorfanden, im Bilde aussah, können wir aus den erhaltenen Denkmälern schließen, wenn diese auch selber wohl sämtlich erst der römischen Zeit angehören: der nach Art eines indischen Götzen mit untergeschlagenen Beinen hockende Cernunnos mit dem weit ausladenden Hirschgeweih[1], der scheusälige Gott mit den drei Gesichtern oder auch drei Köpfen[2], die Göttin des Reliefs von Compiègne mit den ihr in die Ohren flüsternden und an ihren Brüsten saugenden Vögeln[3], die widderköpfige Schlange und der dreigehörnte Stier[4] und andere abenteuerliche Erfindungen einer absonderlichen Phantastik müssen den Römern notwendig als etwas ganz Fremdartiges und Charakteristisches in die Augen gefallen sein; wenn demnach ihre Umnennung dieser Götter in Mercurius Mars Apollo usw. diesem phantastischen Charakter der Bildwerke ebensowenig Rechnung trägt wie die herodoteische Benennung der ägyptischen Götter ihrer Tiergestaltigkeit und nicht einmal für den Gott mit den drei Gesichtern zu der naheliegenden Gleichsetzung mit Janus (trifrons) greift, so kann man

[1] R. Mowat *Bull. épigr. de la Gaule* I 1881 S. 111 ff.

[2] S. Reinach *Cultes, mythes et religions* III 160 ff.

[3] Espérandieu *Recueil général des Bas-reliefs, Statues et Bustes de la Gaule Romaine* V nr. 3850, vgl. Reinach *a. a. O.* I 73 Fig. 20.

[4] Reinach *Bronzes figurés de la Gaule Romaine* S. 195 ff. 277 ff. Vgl. im allgemeinen über die Tiergestaltigkeit der gallischen Götter Ch. Renel *Les religions de la Gaule avant le christianisme* (1906) S. 240 ff.

daraus nur den Schluß ziehen, daß die Römer durch die Wahl der Götter, deren Namen sie den Göttern des fremden Landes beilegten, viel weniger das innere Wesen der letzteren zum Ausdrucke brachten als die Eindrücke und Bestrebungen, von denen sie selber im fremden Lande beherrscht wurden. Natürlich mußten Vergleichs- und Anknüpfungspunkte vorhanden sein[1], aber wenn z. B. die Römer in ein besonders wald- und wildreiches Land kamen und unter diesem Eindrucke seine Hauptgötter Silvanus und Diana nannten, haben sie gewiß nicht danach gefragt, ob die Eingeborenen ihre Götter auch in erster Linie oder ausschließlich in diesem Sinne verstanden haben; der Soldat hielt den Gott, den die Barbaren, gegen die er kämpfte, in der Schlacht anriefen, für einen Kriegsgott, der Kaufmann den, unter dessen Schutz die Einwohner des fremden Landes ihre Geschäfte stellten, für einen Handelsgott, gleichviel ob sich für diese das Wesen ihrer Götter in dieser Art von Wirksamkeit erschöpfte oder nicht. Daß die Hauptgottheit der Gallier wie der Germanen lateinisch als Mercurius bezeichnet wird, ist verständlich nur auf Grund der Tatsache, daß diese Länder früher durch den römischen Handel als durch die römischen Waffen erschlossen wurden[2]: ein wie reger Handelsverkehr mit diesen Gegenden schon geraume Zeit vor Caesars Feldzügen bestand, ergibt sich nicht nur aus der bekannten Notiz des Poseidonios (bei Diod. V 26, 3) über den römischen Weinhandel nach Gallien, sondern auch aus Caesars eigenen Angaben über die zu seiner Zeit bei den Galliern und Germanen sich aufhaltenden römischen Kaufleute.[3] Hercules, der Gott, *qui plura loca calcavit quam ullus mulio perpetuarius* (Seneca

[1] Wenn man z. B. annehmen darf, daß der in der Gruppe von Néris (Dép. Allier) vorliegende Göttertypus (Espérandieu *a. a. O.* II nr. 1573. Reinach *Cultes* I 65 Fig. 17) in vorrömische Zeit hinaufreicht, so würde das Attribut des Beutels die Deutung auf Merkur ohne weiteres nahegelegt haben.

[2] In demselben Sinne spricht sich K. Helm *a. a. O.* S. 266 aus.

[3] V. Pârvan *Die Nationalität der Kaufleute im röm. Kaiserreiche* 1909) S. 22 ff.

apocol. 6, 1), ist in den Provinzen vorwiegend der Gott des Verkehrs auf den Straßen und seiner Sicherheit, woraus sich seine häufige Verbindung mit dem Handelsgotte Mercurius erklärt[1]; es ist daher vollkommen begreiflich, wenn uns sein Name als *interpretatio Romana* eines fremden Gottes gerade in Germanien begegnet, wo die Wegelosigkeit des sumpfigen und dicht bewaldeten Landes dem römischen Kaufmann wie dem römischen Soldaten so manches Stoßgebet an den Gott abgepreßt haben mag.[2] Die in Dalmatien schon für republikanische Zeit nachweisbare[3] und dann auch über Pannonien und Dacien sich erstreckende Umnennung eines einheimischen Götterpaares der illyrischen Länder als Liber und Libera[4] und das Auftreten desselben römischen Paares auch in Afrika[5] weisen ebenso deutlich auf römischen Weinbau in diesen Provinzen[6] wie die Bezeichnung eines gallischen und eines germanischen Gottes als Mars auf die anhaltenden und hartnäckigen Kämpfe mit diesen Völkern. Daß die epichorischen Gottheiten, die hinter dem römischen Namen mehr und mehr verschwanden, von Haus aus diese

---

[1] CIL XIII 2608f. (= Dessau 4631f., Doppelaltar aus Cabillonum). 6559 (Jagsthausen); Statuetten von Mercurius und Hercules CIL III 633 (= Dessau 5466, Philippi). XII 1904 (= Dessau 3400, Vienna). Relief aus Zara, Patsch *Wissensch. Mitteil. aus Bosnien u. d. Hercegowina* VII 1900 S. 92 Fig. 65. Kreuzwegstein mit je zwei Köpfen des Merkur und Hercules, Hettner *Illustr. Führer durch das Provinzialmuseum in Trier* S. 33 nr. 42 (Abb.).

[2] Daß Hercules Saxanus kein germanischer Gott, sondern eine bei den Soldaten der Provinz zu besonderer Entfaltung gelangte Sonderform des römischen Hercules ist, darf wohl, zumal nach dem Funde des Steines von Norroy (Keune *Röm.-german. Korresp.-Bl.* IX 1916 S. 38ff. 59), als ausgemacht gelten.

[3] Tempel in Narona, CIL III 1784f. 1790 (Dessau 3381).

[4] v. Domaszewski *Religion d. röm. Heeres* S. 54. Wissowa in Roschers *Lexikon* II 2027. 2030; vgl. A. Schnegelsberg *De Liberi apud Romanos cultu capita duo* (Diss. Marpurgi Chatt. 1895) S. 19ff. Patsch *a. a. O.* VI 1898 S. 225 A. 4. Toutain *Les cultes païens* I 365ff.

[5] Toutain *a. a. O.* S. 361ff.

[6] Über Weinbau in Pannonien vgl. Eutrop. IX 17, 2. Aurel. Vict. *Caes.* 37, 3.

Bedeutung gehabt hätten und die Abgrenzung ihrer Wirksamkeit im Glauben ihrer Verehrer mit der ihrer römischen Gegenbilder zusammengefallen wäre, ist damit gar nicht gesagt. Lehrreich ist dafür das Beispiel des im Moseltale verehrten keltischen Gottes Lenus, der romanisiert als Lenus Mars bezeichnet wird, nach der interessanten zweisprachigen Inschrift[1] aus Pommern (bei Coblenz) aber vielmehr ein Heilgott war, wie auch dem aquitanischen Mars Lelhunnus ein Verehrer auf Grund eines Gelübdes eine Inschrift (CIL XIII 423 = Dessau 4534) *ob sanitatem suam et suoru(m)* setzt und in Dacien ein als Hercules bezeichneter Gott als Gott einer Heilquelle auftritt.[2] Wenn ferner die unter Septimius Severus am Neubau des Hadrianswalles beschäftigten Truppenkörper[3] den britannischen Gott Cocidius teils einfach unter diesem Namen, teils als Mars Cocidius verehren, einmal aber den Namen Silvanus Cocidius[4] verwenden, wenn der ligurische Gott Vintius an der einen Stelle (CIL XII 3 = Dessau 4849) als Mars Vintius, an der andern als Vintius Pollux[5] angerufen wird, und die Göttin der britannischen Brigantes bald Victoria Brigantia, bald Nympha Brigantia heißt[6], so zeigt die Verdeutlichung derselben Gottheit durch so weit voneinander abliegende römische Götter, wie willkürlich und schwankend das ganze Verfahren war, und wie mißlich es ist, aus einer solchen Gleichung Schlüsse auf Wesen und Bedeutung der uns unbekannten barbarischen Gottheiten ziehen zu wollen. In manchen Fällen müssen wir darauf

[1] IG XIV 2562 = CIL XIII 7661 = Dessau 4569, vgl. Buecheler *Carm. ep.* 850.

[2] CIL III 1566. 1572 = Dessau 3891. 3437, Mehadia (heute Herkulesbad).

[3] v. Domaszewski *a. a. O.* S. 56.

[4] CIL VII 642 = Dessau 4723; daß der Kohortenpräfekt, von dem diese Inschrift herrührt, an demselben Orte auch dem Mars einen Altar geweiht hat (CIL VII 651), ist vielleicht kein Zufall.

[5] CIL XIII 2561. 2562 (Dessau 4848a).

[6] *Deae Victoriae Brigant(iae)* Ephem. epigr. IX 1120. CIL VII 200 = Dessau 4720. 4719, *deae Nymphae Brig(antiae)* CIL VII 875 = Dessau 9317.

verzichten, die einer bestimmten *interpretatio Romana* zugrunde liegenden Erwägungen zu erraten: warum im narbonensischen Gallien ein offenbar dem römischen Genius verwandter Gott[1] den Namen Mars trägt, und warum die Göttin Sul der Thermen von Bath im südlichen England als Sul Minerva bezeichnet wird[2], während für die Göttin der am Hadrianswall bei Procolitia gelegenen Heilquelle die ohne weiteres einleuchtende Benennung als *Nympha* Coventina gewählt ist[3], wird wohl immer verborgen bleiben. Im allgemeinen darf man sagen, daß wir aus den *interpretationes Romanae* mehr für unsere Kenntnis römischen Denkens als für die der provinzialen Religionen gewinnen. Wie wir vielfach Worte und Formen des archaischen Lateins, die in der Schriftsprache der klassischen Zeit verschwunden waren, im vulgären Ausdrucke der provinzialen Sprache wieder auftauchen sehen, so begegnen uns nicht selten Züge altrömischen Glaubens, die in der Literatur und in der Staatsreligion ganz zurückgetreten waren und nur in der Unterschicht volkstümlicher Religionsübung ihr Dasein fortgeführt hatten, in den Denkmälern der Provinzen, bald in rein römischer Auffassung, bald als *interpretatio Romana* fremder Göttervorstellungen. Daß die als Kultgenossin des altrömischen Neptunus nur aus einem Bruchstücke der Priesterschriften und durch die Deutungsversuche der Gelehrten und Dichter bekannte Göttin Salacia zwischen Neptunus und den Nymphae in der Inschrift eines Wiener Altars aus der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts[4]

[1] Kleine Altäre von einzelnen Zivilpersonen *Marti suo* geweiht CIL XII 2986. 4222 (mit Bild des Kriegsgottes), abgekürzt *M(arti) s(uo)* ebd. 4221. 5377; vgl. auch die Inschrift von Nemausus CIL XII 3081 *Marti et G(enio) Flaviani n(ostri) Marcus et Lucius Hermolai f.* O. Hirschfeld *Kl. Schr.* S. 36 A. 2.

[2] CIL VII 39. 42. 43 (= Dessau 4660).

[3] *Deae Nimfae Coventine* Ephem. epigr. III 190 = Dessau 4726; dem entspricht auch das Bild der Göttin, vgl. E. Hübner *Hermes* XII 1877 S. 260f. 265.

[4] CIL III 14359 ^{27} = Dessau 9268; vgl. v. Domaszewski *Abhandl. z. röm. Religion* S. 107.

erscheint und die einzige auf uns gekommene Weihinschrift an den alten Gott Faunus (Dessau 3580) aus einer Stadt Numidiens stammt[1], das sind Tatsachen, die zu denken geben und es uns weniger überraschend erscheinen lassen, wenn der auf den Denkmälern privater Religionsübung aus Rom und Italien nicht mehr vorkommende Ianus pater sowohl in Dalmatien wie in den afrikanischen Provinzen, an letzterer Stelle sogar einmal an der Seite seiner uralten Kultgenossin Mater Matuta[2], den Namen für die Umnennung einheimischer Gottheiten geliefert hat[3]; auch daß die eigenartige altrömische Vorstellung von Genien der Götter mehrfach in den Provinzen von Eingeborenen auf ihre einheimischen Götter angewendet wird[4], verdient in diesem Zusammenhange Erwähnung. Daß Neptunus, den die Literatur und die Staatsreligion unter dem erdrückenden Einfluß der griechischen Poseidonvorstellung nur als Meeresgott kennt, in der Religion des römischen Heeres und der Provinzen sich seine ursprüngliche Bedeutung als Gott alles fließenden Wassers gewahrt hat, hat v. Domaszewski gezeigt[5], und in dieser Bedeutung hat Neptunus dem illyrischen Gotte der Privilica-Quelle (bei Bihać an der bosnisch-kroatischen Grenze) den Namen gegeben, den die Vorsteher des Iapoden-

[1] Wie es kommt, daß der sonst nur durch den Namen eines nach seinem Tempel oder Bilde benannten stadtrömischen Vicus (Paul. p. 296 M. CIL VI 9483. 9714 = Dessau 7510) bekannte Mercurius Sobrius in mehreren Städten Afrikas (Sarra CIL VIII 12002 [Dessau 3196]. 12006; Thuburnica CIL VIII 14690 = Dessau 4484; Cirta CIL VIII 19490) Tempel und Kult besitzt, weiß ich nicht zu sagen.

[2] CIL VIII 11797 = Dessau 3325 (vgl. add.) *M(atri) M(atutae) et I(ano) p(atri) aug(usto)*, aus Mactaris.

[3] Toutain *a. a. O.* S. 245 ff.; der von einem Sklaven *Ianipatri* geweihte Altar in Asisium (CIL XI 5374 = Dessau 3322) wird wohl nach der Herkunft seines Stifters ebenfalls diesen provinzialen Denkmälern zuzuzählen sein.

[4] z. B. *Genio Mercur[ii] Alauni* CIL XIII 6425 = Dessau 4589, *Genio Apol[l]inis Atepomari* CIL XIII 1318 = Dessau 4637; vgl. *[G]eni[o] numinis Caput-Amsagae* CIL VIII 5884 = Dessau 3906.

[5] *Abhandl.* S. 19 ff.

gaues unter dem Namen Bindus Neptunus durch regelmäßige Opfer verehren.[1] Wenn eine auf der Nebenseite eines dieser Altäre eingeritzte Umrißzeichnung[2] den Gott, obwohl er hier sicher nichts andres ist als Quellgott, mit den gewöhnlichen Attributen des Meeresbeherrschers, Delphin und Dreizack, ausrüstet und ihm den Triton zur Begleitung gibt, so beweist das, daß man sich oft damit begnügte, die für den betreffenden römischen Gott geprägte griechisch-römische Darstellung zu übernehmen, ohne im einzelnen Falle die von dieser Auffassung abweichenden fremden Vorstellungen im Bilde zum Ausdruck zu bringen, eine Tatsache, die z. B. auch dadurch bestätigt wird, daß der ausgeprägte Heilgott Apollo Grannus ohne jeden Hinweis auf diese Wirksamkeit einfach, wie jeder andere Apollo, mit Lyra und Plektron dargestellt wird.[3] Darin liegt eine Warnung vor einer zu weitgehenden Ausdeutung einzelner Züge solcher provinzialer Bildwerke: es scheint mir z. B. angesichts solcher Erfahrungen nicht berechtigt, wenn neuerdings E. Krüger[4] in dem Umstande, daß für die Darstellung gallischer, mit Diana geglichener Göttinnen (Abnoba, Arduinna) ein Typus gewählt ist, dessen Gewandmotiv nicht, wie gewöhnlich, eine, sondern beide Brüste freiläßt, einen Hinweis auf die mütterliche Fruchtbarkeit der Dargestellten erkennen möchte. Ein Wiederaufleben einer bis auf geringe Spuren verschollenen altrömischen Religionsvorstellung[5] kann man vielleicht auch in der Benennung eines dalmatinischen Gottes als Nocturnus[6] finden, doch kann hier auch eine wörtliche

---

[1] CIL III 14 323 ff. 15 062. 15 068. Patsch *a. a. O.* VI 1898 S. 154 ff. VII 1900 S. 33 ff.

[2] Bei Patsch *a. a. O.* VI 159 Fig. 6. 7.

[3] So auf dem Altar aus Kloster Baumburg, jetzt in München (CIL III 5588 = Vollmer *Inscript. Baiuariae Rom.* nr. 33 Taf. 5), abgebildet *Zeitschr. d. Aachener Geschichtsvereins* XIV 1892 Taf. zu S. 2 ff.; vgl. das Votivrelief aus Bitburg, jetzt in Trier, Hettner *Die röm. Steindenkmäler des Provinzialmuseums zu Trier* S. 36 f. nr. 48 (CIL XIII 4129).

[4] *Korresp.-Bl. d. röm.-german. Kommiss.* 1917 S. 5.

[5] Wissowa *Relig. u. Kultus*[2] S. 135.

[6] CIL III 1956 (Dessau 4887). 9753. V 4287 (Dessau 4888).

Übersetzung eines barbarischen Namens vorliegen, wie dies bei dem numidischen Testimonius[1], dem pannonischen Sedatus[2] und dem aquitanischen Fagus[3] wohl jedenfalls anzunehmen ist, während der aquitanische Sexarbor[4] und der dalmatinische Armatus[5] ihre Namen wohl von der landesüblichen Darstellung auf Weihreliefs erhalten haben. Ob das afrikanische Götterpaar Frugifer und Nutrix[6] seine Benennung durch eine wörtliche Übersetzung der einheimischen punischen oder libyschen Namen (nach dem Vorbilde der Gleichung Pluton = Dis pater) oder als frei geprägte Bezeichnung des Wesens der Gottheit (wie in Hermes = Mercurius) erhalten hat, ist nicht auszumachen, doch spricht für die letztere Annahme der Umstand, daß der Name Nutrices sich auch für außerhalb jedes örtlichen und sachlichen Zusammenhanges mit der afrikanischen Göttin stehende Gottheiten, nämlich für einen pannonischen Dreiverein ländlicher Segensgöttinnen von der Art der gallisch-germanischen Matronen, verwendet findet.[7]

Götterpaare der fremden Religion bereiteten der Umnennung insofern manchmal Schwierigkeiten, als nicht immer innerhalb der griechisch-römischen Götterwelt ein einigermaßen entsprechendes Paar zusammengehöriger Gottheiten zur Verfügung stand. Freilich für die Gefährtin des in den illyrischen und afrikanischen Provinzen als Liber bezeichneten einheimischen Gottes (s. oben S. 26) bot sich der Name Libera von selbst, und so er-

[1] CIL VIII 8246. 8247 = Dessau 4477. 4477[a].

[2] v. Domaszewski *Religion d. röm. Heeres* S. 55, der die sehr ansprechende Vermutung äußert, daß derselbe Gott von den Römern in Vulcanus umgesetzt worden sei.

[3] CIL XIII 33. 223 (Dessau 4531). 224. 225.

[4] CIL XIII 175. 132. 129 = Dessau 4533. 4533[a]. 4533[b]; vgl. O. Hirschfeld *Kl. Schr.* S. 229. M. Ihm in Roschers *Lexikon* IV 790.

[5] CIL III 14 320[1. 2] (Dessau 4880), vgl. Patsch *a. a. O.* VI 1898 S. 223 ff.

[6] Zusammen CIL VIII 27 436 = Dessau 4473, vgl. auch CIL VIII 20 592 = Dessau 4475.

[7] Über die Nutrices augustae von Poetovio (CIL III 14 051—14 061) vgl. W. Gurlitt in der *Festgabe für Franz v. Krones* (1895) S. 17 ff. v. Domaszewski *Westd. Zeitschr.* XXI 1902 S. 178 A. 146.

klärt es sich, daß diese sonst ganz zurücktretende Göttin in diesen Ländern zu Ehren gekommen ist. In Lambaesis hat man, wie man die Genossin des punischen Eschmun-Aesculapius ohne weiteres Salus nannte (CIL VIII 2579), so, als es galt, dem allgemein Saturnus benannten Landesgotte im Verein mit seiner weiblichen Ergänzung einen Tempel zu weihen, kein Bedenken getragen, dieser aus der griechisch-römischen Vorstellung heraus den Namen Ops zu geben[1], und auf Grund derselben Vorstellung hat man, wo die den Römern als Diana erscheinende thrakische Landesgöttin einen männlichen Gefährten neben sich hatte, diesen als Apollo bezeichnet, wobei man abweichend von der sonst üblichen Rangfolge den Namen des Gottes meist dem der Göttin nachstellte.[2] Aber in den keltischen Götterpaaren Mars Loucetius und Nemetona[3], Apollo Borvo und Damona, Apollo Grannus und Sirona ist neben dem ins Lateinische übersetzten Namen des Gottes der weibliche Teil der Gruppe ohne *interpretatio Romana* geblieben; falls v. Domaszewskis Vermutung[4], daß mit der Diana Mattiaca einer Wiesbadener Inschrift (CIL XIII 7565) die am gleichen Orte einmal inschriftlich bezeugte Sirona (CIL XIII 7565) gemeint sei, das Rechte trifft, wäre hier eine Umnennung der Göttin versucht worden, die aber ebensowenig allgemeine Geltung gewonnen hätte wie die auf dem Epistyl eines Tempels dieses Götterpaares in Lauingen an der Donau unternommene, wo der Name der Sirona durch Hygia ersetzt oder erläutert ist.[5] Ebenfalls nicht vollkommen durchgedrungen ist die Um-

---

[1] CIL VIII 2670 = Dessau 4439 *(Saturno domino et Opi reginae)*, vgl. A. Schulten *Archäol. Anz.* 1903 S. 102f.

[2] CIL III 7447. 8023. 12 371. 12 373, vgl. v. Domaszewski *Religion d. röm. Heeres* S. 53 A. 226.

[3] CIL VII 36 *Loucetio Marti et Nemetonae*, vgl. XIII 6131 = Dessau 4586 *Marti et Nemetonae.*

[4] *Abhandl.* S. 132f.

[5] CIL III 5873 = Dessau 4651 = Vollmer *Inscript. Baiuariae Rom.* nr. 215 mit der Ergänzung von F. Drexel *Apollini Granno et sanctae*

setzung des Namens der namentlich im linksrheinischen Obergermanien an der Seite eines als Mercurius bezeichneten Gottes verehrten Rosmerta in Maia, d. h. die Göttin der griechisch-römischen Religion, die wir u. a. in Pompei und bei den römischen Kaufleuten auf Delos dem Mercurius gesellt finden. Das verhältnismäßig häufige Vorkommen des Paares Mercurius-Maia innerhalb eines örtlich eng begrenzten Gebietes und die teilweise deutlich erkennbare gallische Nationalität der Weihenden[1] schließen jeden Zweifel daran aus, daß es sich hier um die *interpretatio Romana* eines einheimischen Götterpaares handelt, und da sein Verbreitungsbezirk innerhalb des weiteren des Paares Mercurius-Rosmerta liegt, hat die Identifizierung beider die größte Wahrscheinlichkeit für sich.[2]

Ein eigenartiges Problem bietet der provinziale Kult der Göttin Tutela, die in Rom und nach vereinzelten Zeugnissen auch in Italien und den Provinzen als Tutela huius loci neben Fortuna und verwandten Gottheiten im häuslichen Gottesdienste im Verein mit den Laren und dem Genius und in einer mit dem letzteren sich eng berührenden Auffassung eine bescheidene Rolle spielt[3]; in einem fest abgegrenzten Bezirke aber, nämlich in der Tarraconensis und dem benachbarten Aquitanien, treten ihre Denkmäler in so überraschender Fülle auf, daß die besondre lokale Bedeutung der Göttin nicht zweifelhaft sein kann, zumal sie an mehreren Orten dieser Gegend als Stadtgöttin

Hygiae [Sironae et I(ovi) o(ptimo) m(aximo) Dolicheno et] Mat(ri) Deum usw.; der Name Sirona scheint auf dem aus demselben Heiligtume stammenden Inschriftenbruchstücke CIL III 11903 = Vollmer *a. a. O.* nr. 222 mit Sicherheit herzustellen.

[1] z. B. *Masclius Satto* CIL XIII 7532, *Ibliomarus Cissae* ebd. 6018, *Sennaus Le . ., Gnata Lutevi, Vire . . Ratulla fil.* ebd. 6025.

[2] Ch. Robert *Epigraph. gallo-rom. de la Moselle* (1873) S. 81 ff. (dagegen ohne nähere Begründung H. Lehner *Korresp.-Bl. d. Westd. Zeitschr.* XV 1896 S. 40 A. 7). Das Material am vollständigsten bei M. Ihm in Roschers *Lexikon* IV 209 ff.

[3] H. L. Axtell *The deification of abstract ideas in Roman literature and inscriptions* (Chicago 1907) S. 40 ff.

mit eigenen Tempeln und Priestern erscheint.[1] Die einzige mögliche Erklärung, daß es sich hier um eine iberische Landesgottheit handeln muß, ist längst gefunden[2], immerhin ist die sehr allgemeine und inhaltlose Bezeichnung 'Schutzgöttin' auffallend. Da nun Tutela als Ortsname im tarraconensischen Spanien[3] und in Corsica[4], sonst aber nirgends vorkommt, so wäre das bei dem bekannten ethnologischen Zusammenhange der Urbevölkerung dieser beiden Länder doch ein höchst sonderbarer Zufall, wenn nicht ein gemeinsamer vorrömischer Göttername zugrunde läge.[5] Es ist somit die Vermutung nicht von der Hand zu weisen, daß der Name Tutela die rein äußerliche, so zu sagen volksetymologische Latinisierung eines ähnlich klingenden iberischen Götternamens darstellt.

Eine besondre Gruppe bilden diejenigen Fälle, in denen der *interpretatio Romana* barbarischer Gottheiten eine *interpretatio Graeca* vorausgegangen war, so daß die Römer nichts weiter zu tun hatten, als den griechischen Namen nach dem in Literatur und Kultus allgemein gültigen Schlüssel durch den entsprechenden lateinischen zu ersetzen. Besonders deutlich können wir diesen Vorgang in Dalmatien auf Grund von R. v. Schneiders schöner Untersuchung[6] über die Silvanusdarstellungen auf den Votivreliefs dieser Landschaft verfolgen. Diese zeigen den Gott ganz im Bilde des griechischen Pan als gehörnten und bocksbeinigen Gesellen mit Pedum und Syrinx und sonstigem Beiwerk, oft an der Spitze eines Reigens von drei Begleiterinnen, die er in ähnlicher Weise anführt wie

[1] So in Périgueux (Vesunna Petrucoriorum) CIL XIII 956. 939 = Dessau 3735. 4638, und in Bordeaux CIL XIII 584 (vgl. p. 77) = Dessau 3733; vgl. die *Tutela Tarrac(onensis)* CIL II 4091.

[2] O. Hirschfeld *a. a. O.* S. 230.

[3] Martial. IV 55, 16.

[4] *Τουτήλας βωμός* Ptolem. III 2, 5.

[5] Nissen *Ital. Landeskunde* I 551, 3; dagegen E. Hübner *Monum. linguae Ibericae* S. LXXXV A. 105.

[6] *Arch. epigr. Mitteil. aus Österr.-Ungarn* IX 1885 S. 43 ff.; vgl. Patsch *a. a. O.* V 1897 S. 210 f.

Hermes die Nymphen auf den bekannten attischen Reliefs.[1] Es war also von den benachbarten Griechenstädten (wie Apollonia) her die für die Götter des gebirgigen Hinterlandes sehr naheliegende Bezeichnung als Pan und Nymphen samt dem zugehörigen Bilde eingedrungen und zur Herrschaft gelangt, so daß für die Römer ohne weiteres die schon in der altrömischen Literatur übliche[2] Übersetzung in Silvanus gegeben war; den Begleiterinnen des Gottes beließen sie teilweise die auch ihnen geläufige Bezeichnung als Nymphae, meist aber brachten sie für sie den neu geschaffenen Namen Silvanae zur Anwendung, durch den ihre innere und äußere Zusammengehörigkeit mit dem Hauptgotte, die auch zur gemeinsamen Bezeichnung der ganzen Göttergruppe als Silvani führte[3], besser zum Ausdruck kam. Daß auch die Benennung einer dalmatinischen Göttin als Diana auf dieselbe Weise zustande gekommen und ihr die Bezeichnung und Darstellung als Artemis vorausgegangen ist[4], ist um so wahrscheinlicher, als Strabon (V 215) die Göttin eines heiligen Hains und Tierparks am Timavus als Artemis (*Αἰτωλίς*) bezeichnet, und das Gleiche wird auch für die in Moesia inferior und Dacien unter dem Namen Diana Regina in führender Stellung verehrte westthrakische Landesgöttin[5] gelten. Ob die weite Verbreitung der Namen Silvanus und Diana zur Bezeichnung der Landesgötter auch von Pannonien und Dacien[6] von Dalmatien her erfolgt ist, oder auf selbständiger Grundlage beruht, wird schwer zu entscheiden sein. Einen ähnlichen Hergang wie bei dem dalmatinischen Silvanus setzt A. v. Domaszewski[7] für den im Bilde an den römischen Silva-

[1] Bloch in Roschers *Lexikon* II 557 ff.

[2] Wissowa *Ges. Abhandl.* S. 83.

[3] Wissowa *a. a. O.* S. 87 f.

[4] R. v. Schneider *a. a. O.* S. 63 f., vgl. Patsch *a. a. O.* IV 1896 S. 250 f.

[5] CIL III 7423. 7497. 12371. 12372. 14486; vgl. G. Kazarow *Jahresh. d. österr. Inst.* XVI 1913 Beibl. Sp. 205 ff. Vgl. oben S. 32.

[6] v. Domaszewski *Abhandl.* S. 76 ff.

[7] *a. a. O.* S. 131; vgl. S. 80 ff.

nus angeglichenen *'dieu au maillet'*, den gallischen Gott mit dem Hammerscepter, für den uns das Saarburger Relief den Namen Sucellus geliefert hat[1], voraus, indem er annimmt, daß der im Walde an der Rhone und in den Nachbargegenden herrschende Gott der Gallier von den Massalioten als Pan und demgemäß von den Römern als Silvanus bezeichnet worden sei; aber die Anlehnungen in der bildlichen Darstellung reichen nicht aus, um eine Gleichsetzung von Sucellus und Silvanus zu erweisen[2], und damit ist der Vermutung, daß diese Gleichsetzung den Weg über den griechischen Pan genommen habe, der Boden entzogen. Dagegen tritt der griechische Einfluß auf die römische Benennung besonders deutlich bei semitischen Gottheiten hervor, so bei dem schon von Herodot (II 44) als Herakles bezeichneten tyrischen Melqart, dessen südspanischer Kult bei den Römern unter dem Namen des Hercules Gaditanus[3] geht, und dem auf der Byrsa von Karthago verehrten Eschmun-Asklepios[4], vor allem aber bei den beiden Hauptgottheiten des punischen Afrika. Den durch seine grausamen Menschenopfer in der ganzen hellenischen Welt berüchtigten Ba'al von Karthago nennen schon der Verfasser des pseudoplatoni-

---

[1] A. Michaelis *Jahrbuch d. Gesellsch. f. lothring. Gesch. u. Altertumskunde* VII 1895 S. 128ff. (das Saarburger Relief S. 155 Fig. 18. 19, danach *Arch. Anz.* 1897 S. 9). S. Reinach *Cultes, mythes et religions* I 217ff. Den durch die Inschrift des Saarburger Reliefs für die Gefährtin des Sucellus gebotenen Namen Nantosvelta auch der auf einem Mainzer Altar (Michaelis *a. a. O.* S. 139 Fig. 12) dem Hammergotte zugesellten Diana zu geben (v. Domaszewski *a. a. O.* S. 131), scheint mir angesichts der völligen Verschiedenheit der bildlichen Darstellung sehr gewagt und durch die Inschrift *de[a] Diana* (CIL XIII 4469) auf dem Tempelchen des von Keune als Nantosvelta gedeuteten Reliefbruchstückes von Kirchnaumen (*Jahrb. d. Gesellsch. f. lothr. Gesch. u. Altertumsk.* IX 1897 S. 338) nicht ausreichend begründet.

[2] Die Wormser Inschrift CIL XIII 6224 *deo Su[cel]o [e]t [S]ilvano* spricht jedenfalls dagegen; vgl. Michaelis *a. a. O.* S. 148. Reinach *a. a. O.* S. 230.

[3] R. Peter in Roschers *Lexikon* I 2984f.

[4] Audollent *Carthage Romaine* (1901) S. 400ff.

schen Dialogs Minos (315 C) und der Historiker Kleitarchos[1] Kronos, was für die Römer selbstverständlich die Benennung Saturnus ergab. Doch erstrecken sich die zahlreichen Denkmäler des afrikanischen Saturnusdienstes, auf denen wir die allmähliche Verdrängung alter symbolischer Darstellungen durch das griechisch-römische Bild des Gottes noch verfolgen können[2], weit über die Grenzen des ehemals karthagischen Reiches hinaus und umfassen das ganze römische Afrika, so daß wohl anzunehmen ist, daß außer dem punischen Baʿal auch die Hauptgottheit oder auch verschiedene Gottheiten der libysch-berberischen Urbevölkerung in den Namen Saturnus aufgegangen sind.[3] Da ebenfalls bereits Herodot (III 8) die große weibliche Gottheit der Semiten als *Οὐρανία* bezeichnet, ist es erklärlich, daß die karthagische Stadtgöttin Tanit lateinisch Caelestis heißt. Da aber dieser Name dem römischen Verständnisse nichts Rechtes zu sagen wußte, hat an ihn erst eine weitere *interpretatio Romana* angesetzt, die sich aber so gut wie ganz im Kreise der Gelehrten und Dichter gehalten und auf den Kult nur ganz vereinzelt übergegriffen hat; denn weder die mit der griechischen Auffassung (Herod. I 105) übereinstimmende Deutung als Venus noch die im Namen der Colonia Iunonia des C. Gracchus zum Ausdruck kommende und durch die Äneis allgemein in Umlauf gebrachte Gleichsetzung mit Juno haben auf die in den Weihinschriften sich geltend machende Vorstellung von der Göttin einen merklichen Einfluß geübt, für die sie die Caelestis schlechthin geblieben ist[4], ein gutes Beispiel für das

[1] Schol. Plat. *rep* I 337 A; vgl. auch Pohlenz *N. Jahrb.* XXXVII 1916 S. 565 ff.

[2] Toutain *De Saturni dei in Africa Romana cultu* (1894) S. 33 ff. Wissowa in Roschers *Lexikon* IV 442 ff.; vgl. auch A. Schulten *Das römische Afrika* (1899) S. 20 ff.

[3] Vgl. die sehr berechtigte Verwahrung von U. Kahrstedt bei Meltzer *Geschichte der Karthager* III 605 f. A. 1.

[4] Man muß sich hüten, all die Inschriften der verschiedensten Gegenden, die irgendeiner Göttin (Juno, Venus, Diana, Fortuna, Bona Dea) das Beiwort *caelestis* geben (*Relig. u. Kultus*[2] S. 374 A. 7), von der

Nebeneinanderhergehen der *interpretatio Romana* der Literatur und der des täglichen Lebens. Dem Dienste des Saturnus steht an Bedeutung in den afrikanischen Provinzen am nächsten der der Ceres, deren Heiligtümer, Weihinschriften, Priester und Priesterinnen hier im fruchtbarsten Getreidelande der Welt zahlreicher sind als in allen andern Provinzen zusammengenommen.[1] Was hier lateinisch Ceres oder auch Cereres heißt, ist, wie schon die Verbindung mit Pluton (dessen Name hier nicht durch den des Dis pater ersetzt wird) zeigt, nichts anderes als die griechische Demeter oder das Paar Demeter-Kore, dessen Verehrung bekanntlich während der Not des Krieges mit Dionysios von Syrakus im Jahre 396 v. Chr. in Karthago eingeführt worden war[2], aber gewiß unter dem Einflusse der punischen und vielleicht auch der libyschen Religion mancherlei Umgestaltungen erfahren hatte, so daß wir es wohl verstehen können, wenn einmal einer ihrer Priester, der ihr einen Altar weiht, den griechischen Ursprung der Göttin eigens hervorhebt.[3] Wenn neuerdings A. Audollent[4] diese *Ceres graeca* zu der *Ceres Africana* Tertullians (oben S. 9 A. 4) in Gegensatz gestellt und den Plural *Cereres* als eine Zusammenfassung beider Göttinnen erklärt hat, so führt diese Hypothese in unlösbare Schwierigkeiten: ein weitverbreiteter und mit einer reichen Priesterschaft beiderlei Geschlechts ausgestatteter gemeinsamer Kult zweier nach Herkunft und Bedeutung verschiedener und von den Gläubigen unterschiedener, aber denselben Namen tragen-

---

Herrin Karthagos verstehen zu wollen. Inschriftlich begegnet in Karthago einmal *Diana caelestis* (CIL VIII 999), außerdem in Afrika je einmal *Iuno caelestis* (ebd. 1424, Thibursicum Bure) und *Fortuna caelestis* (ebd. 6943, Cirta), nirgendwo ist die Beziehung auf die karthagische Göttin notwendig oder erweislich.

[1] Toutain *Les cultes païens* I 345 ff.

[2] Diodor XIV 77, 5, vgl. 63, 1. 70, 4.

[3] CIL VIII 10 564 = Dessau 4161 *ex imperio Cereri graec[ae] sacr[u]m M. Lart[idi]us A. [f.] Ambugaeus sacerdos primus aram qum gradibus dedicav(it) in suo.*

[4] *Mélanges Cagnat* (1912) S. 359 ff.

der Göttinnen, das ist eine Vorstellung, der es sowohl an jeder Parallele wie an innerer Wahrscheinlichkeit gebricht; denn vereinzelte Fälle, in denen ein Weihender erkennen läßt, daß er die Gottheit, der er seine Gabe darbringt, in einem von der gewöhnlichen Auffassung abweichenden Sinne versteht[1], sind doch etwas ganz anderes. Die gewöhnliche Erklärung des Plurals *Cereres* als 'elliptischer Dual' im Sinne von Ceres und Proserpina[2] stützt sich auf die nicht wegzudisputierende Analogie von *Castores* = Castor und Pollux und einigen ähnlichen Wendungen[3] und ist durch die bisher gegen sie erhobenen Einwendungen nicht erschüttert worden.[4]

Auf dem Gebiete der gallisch-germanischen Länder, für das die Quellen der Überlieferung am reichsten fließen, sind auch die Probleme am zahlreichsten und am schwierigsten.[5] Im Vordergrunde des Interesses steht natürlich die Frage, welche keltischen und germanischen Gottheiten hinter den lateinischen Namen des Caesar und Tacitus zu suchen sind. Für die Germanen gilt

---

[1] So ist es vielleicht gemeint, wenn die *gens Bacchuiana* zu Ehren des Kaisers Antoninus Pius einen Tempel weiht *Saturno Achaiae aug(usto)*, CIL VIII 12331 = Dessau 4440; wie hier der griechische, so wird andrerseits der einheimische Charakter der Gottheit hervorgehoben in Bezeichnungen wie *Dianae aug(ustae) Maurorum* CIL VIII 8436 = Dessau 4500 und *Iovi Hammoni barbaro Silvano* CIL VIII 24519 = Dessau 4427, übrigens in beiden Fällen nicht von Römern, sondern von Eingeborenen.

[2] O. Hirschfeld *Annali d. Inst.* 1866 S. 51.

[3] K. Meister *Lateinisch-griechische Eigennamen* I 116ff.

[4] H. Jacobsohn *Berl. philol. Wochenschr.* 1914 Sp. 1173 macht sich die Sache etwas leicht, wenn er sagt: 'wer sagt denn, daß es sich nicht um die Verbindung zweier einheimischen Göttinnen handelt, die man auf römisch Cereres nannte?' Etwas mehr als den bloßen Namen *Cereres* wissen wir vom afrikanischen Ceresdienst schließlich doch.

[5] Sehr förderlich ist die inhaltreiche Abhandlung von A. Riese *Westd. Zeitschr.* XVII 1898 S. 1ff., der nur zuweilen geneigt ist, aus einem immerhin beschränkten statistischen Material zu weitgehende Folgerungen zu ziehen und zu strenge Regeln aufzustellen. Vortrefflich sind auch die knappen Ausführungen von H. Dragendorff *Westdeutschland zur Römerzeit* (1912) S. 95ff.

diese Frage im allgemeinen als gelöst, denn daß unter den Göttern Mercurius Hercules Mars des Tacitus Wotan Donar Tiu zu verstehen seien, wird wohl gegenwärtig von keiner Seite ernsthaft in Zweifel gezogen, und so viel steht jedenfalls sicher, daß, als man die römischen Namen der Wochentage ins Deutsche übertrug, die von den Römern dem Mars und dem Mercurius geweihten Tage dem Tiu und Wodan zugeschrieben wurden, daß also etwa im dritten Jahrhundert am Niederrhein[1] die Gleichungen Wodan = Mercurius und Tiu = Mars in Geltung waren. Viel weniger einfach liegt die Sache für die Kelten, wo man in alter wie in neuer Zeit insbesondere bemüht gewesen ist, die drei von Lucan (Pharsal. I 444f.) gebotenen Namen Teutates Esus Taranis mit den von Caesar genannten Göttern Mercurius Mars Juppiter (denn Apollo kam für die Vergleichung wegen seiner Spezialfunktion als Heilgott, Minerva wegen ihres Geschlechts nicht in Betracht) in Beziehung zu setzen. Aber die diesen Versuchen zugrunde liegende Voraussetzung, daß es sich bei Lucan um die drei Hauptgötter des Gesamtvolkes handle, hat sich bei genauem Zusehen als unhaltbar erwiesen[2]: da der Dichter in einer langen Aufzählung gallischer Völkerschaften, aus deren Gebieten Caesar seine Legionen nach Italien abberuft (v. 396ff.), als einen Posten unter vielen (v. 444 *et quibus . . . placatur* usw.) auch diejenigen Stämme nennt, die Teutates Esus Taranis durch Menschenopfer verehren, so ist unverkennbar, daß nur Gottheiten einzelner Völkerschaften des mittleren Galliens gemeint sind, nicht eine pankeltische Dreiheit.[3] Dann haben aber auch

[1] Wenn Maaß *Die Tagesgötter in Rom u. d. Provinzen* (1902) S. 280 die Entstehung der germanischen Wochentagsnamen nach Obergermanien versetzt, so geht er von der unzutreffenden Voraussetzung aus, daß durch Tacitus die Gleichung Donar = Hercules für das niederrheinische Germanien bezeugt sei, und darum eine Woche, in welcher der Tag des Juppiter dem Donar geweiht sei, nicht dort entstanden sein könne. Vgl. J. Grimm *Deutsche Mythol.* I[5] 101ff. Müllenhoff *Deutsche Altertumskunde* IV 644ff.

[2] S. Reinach *Cultes, mythes et religions* I 204ff.; vgl. Riese *a. a. O.* S. 10.

[3] Vgl. Usener *Rhein. Mus.* LVIII 1903 S. 31.

diese Götter durchaus keinen größeren Anspruch darauf, als die von Caesar mit den Namen Mercurius Mars Juppiter bezeichneten Götter angesehen zu werden, als Cernunnos, Smertullos und alles, was sonst noch auf Denkmälern an gallischen Götternamen erscheint; nur der Zufall, daß diese drei Namen die einzigen in der Literatur vorkommenden sind, weil Lucan auf irgendeine Weise von ihnen Kenntnis erhalten hatte und diese an geeigneter Stelle produzierte, hat ihnen zu einer ihnen von Rechts wegen nicht zukommenden Bedeutung verholfen. Für die Feststellung der *interpretatio Romana* dieser drei Götter kann das neuerdings mehrfach behandelte Zeugnis der Berner Lucanscholien[1] einen wirklichen Überlieferungswert nicht beanspruchen. Denn gerade wenn diese Lucanscholien sonst in gallischen Dingen sich gut unterrichtet zeigen[2], beweist in diesem Falle der Umstand, daß sie zwei verschiedene und einander widerstrebende Gleichungsreihen geben (nämlich einerseits Teutates = Mercurius, Esus = Mars, Taranis = Dis pater, andrerseits Teutates = Mars, Esus = Mercurius, Taranis = Juppiter), daß hier zwei verschiedene, gleich willkürliche Versuche vorliegen, die bei Caesar vorkommenden Namen (einschließlich des von ihm in anderem Zusammenhange genannten Dis pater) auf die drei Götter Lucans zu verteilen, und selbst die Bestätigung einer dieser sechs Gleichungen durch andre Zeugnisse würde noch nichts für die Richtigkeit der andern beiden Gleichungen derselben Reihe beweisen, da es noch gar nicht ausgemacht ist, daß die Göttertrias Lucans in der caesarischen aufgehen muß. Von Esus besitzen wir eine durch Inschrift bezeugte Darstellung auf dem unter Tiberius errichteten Denkmal der Pariser Schiffergilde im Musée Cluny[3] und eine zweite

[1] *Comm. Bern.* p. 32, 9 ff. Usener, vgl. dazu Michaelis *a. a. O.* S. 159 ff.

[2] Vgl. W. Fröhner *Revue archéol.* 1891 II 321 ff.

[3] Espérandieu *Recueil général* IV nr. 3132—3135. CIL XIII 3026 = Dessau 4613.

zwar inschriftlose, aber durch die Übereinstimmung mit der ersten gesicherte auf der Nebenseite des Trierer Steines des Mediomatrikers Indus[1], beide zeigen ihn als Mann im Arbeitsanzuge, der einen Baum fällt. Die Vorderseite des Trierer Steines zeigt über der Inschrift *[I]ndus Mediom[atric(us)] Mercurio v. [l. m.] s.* den römischen Mercurius mit Flügelschuhen, Heroldstab und Geldbeutel, aber auch mit der gallischen Halskette, neben einer göttlichen Begleiterin: wäre die Gleichung Esus = Mercurius, für die gerade angesichts dieses Denkmals H. Lehner[2] wieder mit besonderer Wärme eingetreten ist, richtig, so hätten wir eine Art bildlicher Bilinguis vor uns, indem dieselbe gallische Gottheit auf der Vorderseite in römischer Übersetzung des Namens und des Bildes, auf der Nebenseite in der ursprünglichen Auffassung vorgeführt wäre, eine Deutung, die mir von vornherein wenig Wahrscheinlichkeit zu haben scheint, wenn sie auch mehrfach Zustimmung und Nachfolge gefunden hat.[3] Die nächstliegende Annahme, daß zwei innerhalb derselben Bilderreihe getrennt voneinander dargestellte Götter zwei verschiedene Götter sein müssen, wird durch das erwähnte Monument der Pariser Schiffer bestätigt, auf dem sowohl Esus wie Mercurius, und zwar außerhalb jedes räumlichen und sachlichen Zusammenhanges, erscheinen; dagegen stehen neben Esus Juppiter und Vulcanus, neben Cernunnos und Smertullos Castor und Pollux, und solche Zusammenstellungen einheimischer Gottheiten mit römischen, die keinesfalls als ihre römischen Entsprechungen angesehen werden können, begegnen auf Denkmälern dieser Länder nicht selten, z. B. Apollo und Merkur zu beiden Seiten des Cernunnos auf dem Altar von Reims[4] und Neptunus und Hercules auf den

---

[1] Hettner *Illustr. Führer* S. 27 nr. 31 (mit Abb.), auch *Arch. Anz.* 1897 S. 16f. CIL XIII 3656 = Dessau 4612.

[2] *Korresp.-Bl. d. Westd. Zeitschr.* XV 1896 S. 45f.

[3] Dragendorff *a. a. O.* S. 102. E. Krüger *Deux monuments du dieu tricéphale Gaulois (Extrait du Compte-rendu du Congrès de la Fédération archéol. et histor. de Belgique* XXI, Liège 1909) S. 15 des S.-A.

[4] *Revue archéol.* XL 1880 pl. XI. S. Reinach *a. a. O.* I 49 Fig. 13

Nebenseiten der Nehalennia-Altäre.[1] Ebenso unsicher ist die Stütze, die man für die Gleichung Taranis = Juppiter aus dem *Iuppiter Taranucus* einer dalmatinischen Inschrift (CIL III 2804 = Dessau 4623) oder gar dem *I(uppiter) o(ptimus) m(aximus) Tanarus* eines Steines aus Chester (CIL VII 168 = Dessau 4622), dem zuliebe man sogar vor der leichtfertigen Textänderung *Tanaris* bei Lucan nicht zurückgeschreckt ist, zu gewinnen versucht hat.[2] Dagegen liegen für Mars Toutates, der gewiß von dem Teutates Lucans nicht verschieden ist, inschriftliche Zeugnisse, wenn auch nicht aus Gallien, so doch aus Britannien und Noricum vor[3]; nur ist damit keineswegs gesagt, daß er darum allein der Mars der Kelten war, und wir haben durchaus kein Recht, wenn auf dem mit den Köpfen der sieben Planetengötter geschmückten Gefäß von Bavay im Pariser Münzkabinett[4], das nach E. Krüger nicht jünger als die Zeit des Tiberius ist[5], an der Stelle des Mars der gallische Gott mit den drei Gesichtern erscheint, diesen darum als Teutates anzusprechen. Denn die, wie mir scheint, nicht durchweg richtig gewürdigte Schwierigkeit liegt doch darin, daß den fünf oder drei lateinischen Götternamen des Caesar und Tacitus auf der gallischen und germanischen Seite nicht die gleiche Zahl einheimischer Götter, sondern eine große Menge gleichwertig nebeneinander stehender Namen entspricht. Teilweise mag man ja mit der Annahme, daß es

---

[1] CIL XIII 8786. 8790 = Dessau 4748. 4749 und mehr bei Ihm in Roschers *Lexikon* III 81 f.

[2] Was alles von etymologischer und mythologischer Spekulation an den Namen *Taranis*, das einzige, was wir von dem Gotte haben, angeknüpft worden ist, kann man bei Ihm in Roschers *Lexikon* IV 87 ff. nachlesen.

[3] CIL III 5320 (= Dessau 4566). VII 84 (= Dessau 4540), vielleicht auch 335 (vgl. *Ephem. epigr.* III p. 128); s. auch S. 45 Anm. 3.

[4] E. Babelon *Guide illustré au Cabinet des Médailles* (1900) S. 24.

[5] E. Krüger *a. a. O.* S. 6 der S.-A.; vgl. auch S. Loeschcke *Röm.-germ. Korr.-Bl.* VIII 1915 S. 2—4. 8.

sich dabei um lokale Beinamen einer und derselben gallischen oder germanischen Gottheit handle (wie bei Mars Caturix, Mercurius Arvernus u. a.), auskommen; aber eine große Zahl derjenigen Gottheiten, deren Namen wir auf den Weihinschriften teils allein, teils mit Mercurius Mars Apollo usw. verbunden begegnen, waren zweifellos selbständige Gottheiten bestimmter Gegenden und Stämme. Daraus, daß z. B. Entarabus Segomo Camulus sämtlich mit Mars, daß Borvo und Grannus mit Apollo, daß Cissonius und Visucius mit Mercurius geglichen werden, haben wir doch kein Recht, zu schließen, daß sie im keltischen Glauben nur Sonderformen je eines einheitlichen, von den Römern als Mars oder Mercurius gedeuteten Gottes waren, sondern daß die Römer in Gallien (und in Germanien, wo die Zeugnisse viel spärlicher sind, wird es ähnlich gewesen sein) nicht ein streng geordnetes Göttersystem mit fest abgegrenzten Kompetenzen seiner einzelnen Mitglieder vorfanden, sondern eine Menge auf einzelne Stämme und Gebiete beschränkter Gottheiten, die sie, je nachdem sie ihnen zuerst oder vorwiegend als Handels-, Kriegs , Heilgott usw. entgegentraten, Mercurius Mars Apollo usw nannten, ohne die Frage nach ihrer Verschiedenheit oder Zusammengehörigkeit überhaupt aufzuwerfen. Wie dem Reisenden in einem Lande von fremder Rasse und Kultur die Eingeborenen alle unter sich zum Verwechseln ähnlich vorkommen und er erst allmählich lernt, individuelle Unterscheidungen zu machen, so mögen die Römer auch gemeint haben, daß der Gott, den sie bei den Treverern, den Sequanern, den Remern in der Wirksamkeit eines Kriegsgottes antrafen, immer derselbe sei, und es wird eine Weile gedauert haben, bis sie sich der Verschiedenheiten in Namen und Verehrungsformen bewußt wurden. Für die Eingeborenen aber hat die Gleichsetzung mehrerer lokal getrennter Gottheiten mit demselben römischen Gotte vielfach zu einer Annäherung unter den ersteren geführt, wie die Vereinigung der Namen mehrerer, sonst gesondert verehrter Götter mit dem Namen eines römischen Gottes in einer und derselben Weihinschrift be-

zeugt, z. B. *Herculi Ilunno Andose* in Toulouse[1], *Apollini Granno Mogouno* in der Gegend von Colmar[2], *Marti Latobio Marmogio Toutati Sinati Mog[e]tio* in Noricum[3]; auch *Divannoni Dinomogetiomaro Martib(us)* in der Narbonensis ist wohl in diesem Sinne zu verstehen.[4] Selbst die Grenze zwischen keltischer und germanischer Götterwelt ist auf diese Weise verwischt worden, wenn sich Inschriften an den doch wohl als germanisch anzusprechenden Mercurius Cimbrianus[5] in dem Merkurheiligtume auf dem Krainberge bei Miltenberg zusammen mit einer solchen des zweifellos keltischen Mercurius Arvernorix[6] gefunden haben, desgleichen eine Inschrift des Mercurius Cimbrius in dem Merkurheiligtume auf dem Heiligenberg bei Heidelberg zusammen mit einem Steine des Visucius, eines keltischen Gottes, der sonst meist Mercurius Visucius heißt, und dessen Denkmäler sich von Sumelocenna über

---

[1] CIL XII 4316 = Dessau 4536. Ilunnis in den Pyrenäen CIL XIII 27. 31 (Dessau 4529. 4529a). Cagnat-Besnier *L'année epigr.* 1913 nr. 118; ebenda auch Andossus CIL XIII 26 (Dessau 4521), Hercules Andossus ebd. 226, vgl. 434 (Dessau 4535).

[2] CIL XIII 5315 (= Dessau 4649); zu Mogounus vgl. die *dea Mogontia*, deren einziger erhaltener Inschriftstein im Quellheiligtum der Icovellauna in Sablon bei Metz (darüber F. Möller *Westd. Zeitschr.* II 1883 S. 248 ff.) zutage gekommen ist. CIL XIII 4313 = Dessau 4706, auch den britannischen *deus Mogon* CIL VII 958. 996 = Dessau 4733. 4728.

[3] CIL III 5320 = Dessau 4566 (c. add.). Latobius in Kärnten CIL III 5097. 5098 (Dessau 4567). 5321; Marmogius in Noricum, CIL III 5672 = Dessau 4575, und Poetovio, CIL III 4014 = Dessau 4568 (c. add.), Mars Marmogius in Siscia CIL III 10844 = Dessau 4574; Toutates auf einem Steine aus der Kaserne der Equites singulares in Rom, CIL VI 31182 = Dessau 4691, Mars Toutates s. oben S. 43 Anm. 3; Mars Mogetius in Bourges CIL XIII 1193 = Dessau 4577.

[4] CIL XII 4218 = Dessau 4585; andrer Erklärungsversuch bei O. Hirschfeld *Kl. Schr.* S. 36. Vgl. auch die Weihung *Martibus* der in ihren Siglen noch unerklärten Veroneser Inschrift CIL V 3262 und Maver *a. a. O.* (siehe oben S. 10 Anm. 1) S. 81 A. 1.

[5] F. Kauffmann *Zeitschr. f. deutsche Philol.* XXXVIII 1906 S. 289 ff.

[6] Mercurius Cimbrianus CIL XIII 6604. 6605, vielleicht ebendaher 6742 (Dessau 4596), Mercurius Arvernorix ebd. 6603 = Dessau 4592.

die Pfalz bis nach Burdigala erstrecken.[1] Gewiß hat die gemeinsame Gleichsetzung mit einem und demselben römischen Gotte vielfach ursprünglich Zusammengehöriges wieder zusammengebracht, aber die Gleichung allein genügt nicht zum Beweise dieser Zusammengehörigkeit; daß Abnoba, Arduinna und was sonst noch auf gallischem Boden unter dem Namen und dem Bilde der römischen Diana auftritt[2], alles nur Teilerscheinungen einer vielnamigen großen keltischen Gottheit seien, scheint mir durch die *interpretatio Romana* nicht ausreichend sichergestellt. Ein Bestandteil der letzteren ist auch die bildliche Darstellung, die uns aber selten mehr lehren wird als der lateinische Name, da sie sich aus diesem von selber ergibt, ohne immer der Eigenart der barbarischen Gottheit Rechnung zu tragen (s. oben S. 30), denn Besonderheiten wie gallischer Mantel und torques bei Mercurius, der Hase bei Diana, die Gans bei Mars u. a. sind mehr äußere Zutaten als Mittel, das vom römischen abweichende Wesen der Gottheit zum Ausdrucke zu bringen. Wenn das von einem römischen Prätorianer aus dem Stamme der Remer geweihte Relief der Galleria lapidaria des Vatikans aus der Zeit des Caracalla[3] inschriftlos erhalten wäre, so würde man ohne Zögern die dort dargestellten Gottheiten Diana Mars Juppiter Mercurius Hercules benennen, so aber geben uns die Beischriften (CIL VI 46 = Dessau 4633) für die ersten beiden Figuren die Namen Arduinna und Camulus, ein Beweis dafür, wie schwer es ist, im einzelnen Falle zu entscheiden, ob ein Bildwerk im römischen oder im gallisch-germanischen Sinne zu uns sprechen will. Auf die Gewinnung eines wirklichen Verständnisses werden wir meist nur im ersteren Falle hoffen dürfen, da uns für die Erfassung des Vorstellungs-

[1] Mercurius Cimbrius CIL XIII 6402 (Dessau 4595), Visucius ebd. 6404 = Dessau 4607, über seine Verbreitung s. Keune *Westd. Zeitschr* XVI 1897 S. 82f.

[2] E. Krüger *Korresp.-Bl. d. röm.-germ. Kommiss.* 1917 S. 1 ff.

[3] Amelung *Die Skulpturen d. vatican. Museums* I 170 f. nr. 11b, wo besonders die Angaben über Interpolation und ursprünglichen Zustand des Reliefs wichtig sind.

kreises gallisch-germanischen Denkens dieser Zeit so ziemlich alle Voraussetzungen fehlen. Das noch ungelöste Rätsel des Gigantenreiters der sogenannten Juppitersäulen mahnt vernehmlich an die Enge der Grenzen unserer Erkenntnis, und der neuerdings mit gründlichster Gelehrsamkeit und hervorragendem Scharfsinn unternommene Versuch, die Gestalten auf den „Viergöttersteinen“ als Darstellungen der germanischen Jahreszeiten zu deuten[1], zeigt, wohin man kommt, wenn man eine Urkunde aus einer anderen Sprache heraus zu erklären unternimmt, als die ist, in der sie abgefaßt ist. Wenn von den vier Göttern der auf diesen Steinen am häufigsten auftretenden Gruppe drei sich völlig zwanglos aus römischer Auffassung als die Vertreter der wichtigsten Seiten im Leben der Grenzbevölkerung (Mercurius Handel, Hercules Verkehr, Minerva Handwerk) erklären lassen und auch für viele der vereinzelt an ihre Stelle tretenden Gottheiten (z. B. Apollo Vulcanus Diana Silvanus) die entsprechende Deutung naheliegt, so scheint mir das ein Hinweis darauf zu sein, daß auch für die in diesem Zusammenhange nicht ohne weiteres verständlichen Figuren, namentlich die selten fehlende Juno[2], die Erklärung auf diesem Wege zu suchen ist. Daß die Denkmälergruppe, zu welcher die Viergöttersteine gehören, in enger Verbindung mit der großen Mainzer Juppitersäule zu betrachten ist, ist mit Recht hervorgehoben worden[3]; dann ist es aber auch im höchsten Grade wahrscheinlich, daß auch die Götterzusammenstellung des Mainzer Monuments aus dem römischen Vorstellungskreise heraus zu erklären ist, wie das insbesondere A. Oxé[4] und F. Drexel[5] mit bestem Erfolge

[1] F. Hertlein *Die Juppitergigantensäulen* (1910) S. 140ff.

[2] Vgl. dazu E. Krüger *Bonner Jahrb.* 104 (1899) S. 56ff.

[3] F. Koepp *Röm.-german. Korresp.-Bl.* V 1912 S. 31.

[4] *Mainzer Zeitschrift* VII 1912 S. 28ff.

[5] *Röm.-german. Korresp.-Bl.* VIII 1915 S. 65ff. Der geistreiche und scharfsinnige Versuch F. Quillings *ebd.* VI 1913 S. 46ff., die Bildwerke der Säule durchweg auf Ereignisse der Regierung Neros zu beziehen, scheint mir ohne Gewaltsamkeit und Künstlichkeit nicht durchführbar;

versucht haben. Seitdem S. Reinach[1] in der Göttin mit dem Esel mit voller Evidenz Vesta erkannt hat, ist es nur noch die den Fuß auf einen Rindskopf setzende Göttin, die sich vorläufig gegen eine römische Deutung sträubt; daraus, daß Mercurius eine Gefährtin zur Seite hat, zu schließen, daß dies das gallische Paar Mercurius-Rosmerta sein müsse, scheint mir vorschnell, da es vielmehr rein künstlerische Gründe waren, die dazu veranlaßten, den am Sockel zu beiden Seiten des Juppiter dargestellten Göttern Mercurius und Minerva noch je eine zweite Figur beizugesellen und so dem untersten Geschosse des Aufbaus inhaltlich ein besonderes Schwergewicht zu geben; die Deutung als Felicitas scheint mir für die Begleiterin Merkurs die nächstliegende. Auf einem Denkmale neronischer Zeit, das die römischen Bürger der Lagerstadt Mainz zu Ehren ihres Kaisers dem Juppiter optimus maximus errichten[2], dürfen wir meines Erachtens von vornherein ein starkes Hineinspielen gallischer Religion nicht erwarten, und darum scheint mir der überhaupt meines Erachtens zu weit gehende Satz Dragendorffs[3], daß wir berechtigt seien, bis zum Erweise des Gegenteils jeden auf einem gallisch-germanischen Denkmal begegnenden Gott für einen einheimischen unter römischem Deckmantel zu halten, hier nicht Anwendung finden zu können. Immerhin läßt sich über die Berechtigung des Satzes und ihre Grenzen streiten. Worüber aber keine Diskussion möglich ist, das ist auf der andern Seite eine Erklärungsweise, wie sie S. Reinach an dem Altar von Mavilly[4] geübt hat, auf

---

doch bleibt die angekündigte größere Publikation Quillings abzuwarten. Einstweilen sind von Wichtigkeit seine Mitteilungen *Korresp.-Bl. d. röm.-german. Kommiss.* 1917 S. 43ff. über neue, für die Drehung der Säulentrommeln bedeutsame technische Feststellungen am Original.

[1] *Revue archéol.* 1913 I S. 29.

[2] Etwas anderes ist es, wenn die *cives Remi* zu Arenacum (Rindern bei Cleve) in dem von ihnen gestifteten Tempel ihres heimischen Gottes Mars Camulus diesem Gotte zu Ehren des Nero einen Altar errichten (CIL XIII 8701 = Dessau 235).

[3] *a. a. O.* S. 107.

[4] Espérandieu *a. a. O.* III nr. 2067.

dem er in friedlicher Gesellschaft mit der gallischen widderköpfigen Schlange die Bilder der römischen Zwölfgötter in uralter, in die Zeit vor dem Eindringen der griechischen Göttertypen hinaufreichender Auffassung erkennen will[1], Bilder, die nie existiert haben und nie existieren konnten[2], die uns aber, wenn sie anderswo als in der Einbildung Reinachs vorhanden wären, ganz gewiß nicht ausgerechnet auf einem provinzialen Denkmal des inneren Galliens entgegentreten würden.

Es ist ein weites Feld, das ich hier mit raschen Schritten zu flüchtiger Musterung durchwandert habe, mir voll bewußt, daß die Betrachtung, auf die Benennung allein beschränkt und nur von den römischen Quellen und Anschauungen ausgehend, notwendig einseitig sein mußte. Aber eine solche einseitige Beleuchtung bietet den Vorteil, daß sie die Probleme in scharfen Umrissen hervortreten läßt, und wenn dieser Aufsatz Veranlassung wird, daß andre von andern Seiten an die hier behandelten Fragen herangehen, so hat er seinen Zweck erfüllt.

---

[1] *Revue archéol.* 1891 I 1 ff.; *Cultes, mythes et religions* III 200 ff. 214 ff.

[2] Schon darum nicht, weil u. a. Apollo und Mercurius in Rom nie etwas andres gewesen sind als griechische Götter und daher von ihnen '*un type antérieur aux influences directes de l'art grec sur l'art romain*' undenkbar ist.

Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes

Von **Martin P. Nilsson** in Lund

I Kalendae Januariae

Der Erforschung der heutigen volkstümlichen Feste bereitet die Übertragung der Bräuche und Sitten von dem einen Fest auf das andere wohlbekannte und oft unlösbare Schwierigkeiten. In der Antike scheint es anders zu sein. Zwar verleiht die Aufnahme der Feste in den offiziellen Kalender ihnen eine weit größere Festigkeit, als die modernen volkstümlichen Feste besitzen, jedoch ist es zum großen Teil nur Schein, daß jene Übertragungen fehlen. Es liegt an der Dürftigkeit unserer Überlieferung, die uns nur wenige kurze Notizen gibt oder, wie in Athen, sich hauptsächlich auf eine verhältnismäßig kurze Epoche bezieht. Abgesehen von der Überlagerung der römischen Religion durch griechische Bräuche, wird es im allgemeinen erst möglich, einer ähnlichen Wandlung nachzugehen, wo uns Quellen verschiedener Zeiten zur Verfügung stehen, d. h. in der römischen Kaiserzeit und dort auch nur bei den volkstümlichsten Festen, vor allem dem Neujahrsfest, das sich in jeden Winkel des Reichs verbreitete und unter allgemeinster Teilnahme gefeiert wurde. Gerade diese Zeit, in der die alten Formen zerbröckeln und neue geschaffen werden, bietet für alle Wandlungen, auch die der Feste, den besten Boden. So scheint eine historische Untersuchung hier Ergebnisse zu versprechen; andrerseits macht die Verknüpfung der Weihnachtsbräuche mit denen des Kalendenfestes eine solche Untersuchung zu einer unerläßlichen Vorbedingung der Erforschung unsrer volkstümlichen Weihnachten.[1]

[1] Die für alle Zeit grundlegende Arbeit ist die *Historia strenarum* von M. Lipenius in Graevius' *Thesaurus antiquitatum latinarum* XII, die alle Neueren ausschlachten ohne selbständige Nachprüfung der Quellen; besonders gilt dies leider von den Verfassern, die den Ursprung der

Aus der ersten Kaiserzeit besitzen wir eine ausführliche Schilderung der Kalendae Januariae in den Fasti Ovids. Er zitiert Gott Janus selbst und fragt ihn aus über sein Fest. Da er I 190 sagt: *pars mihi de festo ne labet ulla tuo*, darf man schließen, daß nichts Erwähnenswertes ausgelassen worden ist. Ovid hebt mit dem Preis des Tages an, an dem keine bösen Worte geäußert werden, Weihrauch seinen Wohlgeruch verbreitet und die neuen Beamten auf das Kapitol ziehen und opfern. Darauf werden die Neujahrsbräuche einzeln erwähnt, glückverheißende Worte werden geäußert, Glückwünsche ausgetauscht: *omina principiis inesse solent.* Darum betätigt sich ein jeder ein wenig in seinem Geschäft. Seit der Verlegung des Amtsantritts auf den 1. Januar hält der Senat gewohnheitsmäßig eine solenne Sitzung an diesem Tage, und zwar auf dem Kapitol selbst.[1] Man schickt einander Palmzweige, Feigen, Honig, aber besonders Geldgeschenke, die aus alten Kupferassen bestehen, die *strena* oder *stips.* Ein Gelage wird mit keinem Wort erwähnt; die Saturnalien sind die große Festzeit.

Weihnachtsbräuche aus den römischen Kal. Jan. nachweisen wollen. Eine solche Behandlung der Quellen bringt eine gewisse Gefahr mit sich. Z.B. führt Bilfinger *Das germ. Julfest*, Progr. Stuttgart 1901 S. 63, eine Schilderung des Neujahrsfestes des Gregorios von Nazianz in Übersetzung an. Das Zitat entnimmt er Lipenius, der *Or.* IV p. 129 zitiert, d. h. die zweite Rede gegen Julian, jetzt V 35 (Migne 35, 708f.). Bei B. heißt es aber in dem Zitat: „denn auf diese Weise begehen die Heiden das Neujahr". So gibt er *lunae festum* in dem lateinischen Zitat des Lipenius wieder; der griechische Text hat *ἱερομηνία*, welches Wort jedes Fest überhaupt bezeichnet, wie schon von den Benediktinerherausgebern z. St. bemerkt wird. Die Stelle scheidet also aus den Belegen für das Kalendenfest aus. Die Schilderung gilt den heidnischen Festfeiern im allgemeinen und keinem einzelnen Fest. — Die Abhandlung von A. Müller *Die Neujahrsfeier im röm. Reich*, Philol. LXVIII 1909, 464ff., bedeutet kaum einen Fortschritt in der Sammlung und Sichtung des Materials, in bezug auf die Probleme gar keinen.

Der Bequemlichkeit halber zitiere ich die kirchlichen Schriftsteller immer nach Mignes *Patrologia*, die Synodbeschlüsse nach Mansis *Collectio.* Wo bessere Ausgaben bestehen, sind die Stellen in diesen unschwer aufzufinden.

[1] Mommsen *Röm. Staatsrecht* I³ 616 A. 7.

Im 4. Jahrhundert sind die Kal. Jan. dagegen die große Festzeit, die mit denselben Farben wie früher die Saturnalien ausgemalt wird. Der Rhetor Libanios hat zwei ausführliche Schilderungen, *εἰς τὰς Καλάνδας* I p. 256 ff. Reiske und *ἔκφρασις Καλανδῶν* IV p. 1053 ff. Die zweite ist nach den Tagen gegliedert; ich muß mich begnügen, die Hauptpunkte hervorzuheben, wobei ich die der ersten Schilderung entnommenen Einzelheiten in das Tagesschema der zweiten einreihe. Die Kal. Jan. werden gefeiert, soweit die Grenzen des Reiches sich erstrecken. Ihr Kommen wird heiß ersehnt. Man zieht das Festkleid an. Das Fest fängt schon am Silvesterabend an. „Allerlei Geschenke werden durch die Stadt getragen, lauter Dinge, die zu einer festlichen Tafel gehören.“ „Ein Strom von Geschenken ergießt sich nach allen Seiten, vom Land in die Stadt, von Dorf zu Dorf, das Beste, was im Stall und Hühnerhof erwuchs, die schmackhafteste Beute der Jagd. Ganze Züge von beladenen Menschen und Lasttieren bedecken die Landstraßen und Fußwege.“ „Überall sieht man Trinkgelage und reichbesetzte Tafeln; schwelgerische Üppigkeit zeigt sich im Hause der Reichen, aber auch im Hause der Armen wird etwas Besseres als gewöhnlich aufgetischt.“ An dem Abend entwickelt sich ein Silvestertreiben, das lebhaft an Erscheinungen in modernen Großstädten erinnert. „Wenige gehen schlafen. Die meisten treiben sich unter Gesängen, Sprüngen und allerlei Neckereien in den Straßen umher; teilweise dringen sie in die Werkstätte ein und verspotten die darin Befindlichen, klopfen an ihre Türe und verhindern sie am Schlafen (d. h. sie ulken diejenigen an, die an dem Festtreiben nicht teilnehmen wollen). Und wenn die Leute über die Spöttereien unwillig werden, gibt es neues Gelächter.“ „Viele zechen die ganze Neujahrsnacht durch.“ „Kaum graut der Morgen (des Neujahrstages), so beginnt man die Türen der Häuser mit Lorbeerzweigen und anderen Laubgewinden zu schmücken.“ „Die Besitzer von Rennpferden werden unter Fackelschein in die Tempel geleitet, opfern den Göttern und streuen dem Volk

Geldstücke aus. Der Senat ist versammelt. Die neuen Konsuln treten ihr Amt an und zeigen sich zum erstenmal in festlicher Amtstracht, von zahlreichem Gefolge begleitet. Der Kaiser wählt in seiner Schatzkammer mit eigener Hand Geschenke aus und verteilt sie. Neujahrsküsse und Geldstücke werden ausgetauscht. Kostbare Geschenke werden in großer Menge durch die Straßen der Stadt getragen. Das Volk ahmt den hohen Herrschaften nach; mit gleicher Lust schenkt man und läßt sich beschenken. Auch die Lehrer erhalten ihr Honorar.“ Aus Lydus ist hinzuzufügen, daß der Glanz des Amtsantritts der Konsuln durch eine große Militärparade erhöht wurde, und daß der Kaiser die Beamten mit einem Gnadenkuß empfing.[1] Am 2. Januar bleibt man zu Hause. „Alles sitzt hinter den Würfeln, Herren und Sklaven in einer und derselben Gesellschaft. Läßt sich ein Diener etwas zuschulden kommen, so braucht er in diesen Tagen keine Strafe zu fürchten. Trinkt er sich einen Rausch an, so bedeckt das Fest auch dieses Vergehen mit dem Mantel der Nachsicht. Der gestrengste Pädagog wird nachsichtig.“ „Prozesse, Klagen, Strafen erleiden während der Festtage einen Aufschub.“ „Das Fest stiftet allgemeine Versöhnung.“ Am 3. kommen die Wettrennen; nach diesen werden die Gelage und das Würfelspiel fortgesetzt. Noch am 4. und 5. währt das Fest, obgleich allmählich abflauend.

Das Festtreiben wird von den gleichzeitigen Kirchenvätern, Ambrosius, Augustinus, Johannes Chrysostomos u. a. in ähnlichen Farben geschildert, aber natürlich als Teufelswerk verdammt. Ich will nicht die Schilderung des Libanios aus ihnen interpolieren; insofern sie etwas Neues lehren, werde ich auf sie unten zurückkommen. Der Name Kalendae Januariae bezeichnete also in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts eine Festperiode von fünf Tagen, wie die Saturnalien unter Domitian es waren, wozu noch der Vorabend, der Silvesterabend, hinzukommt. Daher *τῇ πρώτῃ τῶν Καλανδῶν* Lydus *de mens.* p. 73, 16 W.

[1] Lydus *de mens.* p. 67 u. 69 Wünsch.

Diesem Tag gehören die Neujahrsbräuche im engeren Sinn an: Amtsantritt, Omina, Strenae. Weil der 2. als *postriduanus* ein Unglückstag ist, fehlt die öffentliche Feier, aber das Zechen dauert fort unter allgemeiner Gleichheit zwischen Herren und Sklaven.[1] Auf den 3. war die *votorum nuncupatio*, gewöhnlich nur *vota* genannt[2], das feierliche Aussprechen von Gelübden für das Wohlergehen des Kaisers und des kaiserlichen Hauses, verlegt. Libanios erwähnt diese nicht, weil er die volkstümliche Seite des Festes ins Auge faßt. An diesem Tag fingen auch die *ludi compitales* an, die drei Tage dauerten. Das sind die fünf Tage des Festes.

Die Kalendae Januariae stehen in der Mitte zwischen zwei alten und sehr volkstümlichen Festen, den Saturnalien, deren Hochtag der 17. Dezember war, und den Compitalien, einem Wandelfest, das um die Jahreswende angesetzt zu werden pflegte. Wir kennen aus der Zeit Ciceros als Festtag in verschiedenen Jahren den 31. Dezember, den 1. oder 2 Januar, später ist er auf den 3. Januar fixiert worden, da nach den Kalendern des Philocalus und des Polemius Silvius die *ludi compitales* an diesem Tag anfangen. Beide Feste treten in der späteren Kaiserzeit immer mehr zurück, während die Kalendae Januariae immer eifriger gefeiert werden. Bezeichnend ist, daß abgesehen von den *natales* und den mit dem Totenkult in Verbindung stehenden Festen kein anderes Fest als die Kal. Jan., und zwar schon in der Zeit Domitians, in den Vereinsstatuten erwähnt werden.[3]

Die Erwähnungen der Compitalien nach der älteren Kaiserzeit sind nur antiquarische Gelehrsamkeit, nur ihr Name lebt in den *ludi compitales* fort. Die Feier war vorzugsweise ländlich, wurde aber, wenigstens am Ende der Republik, auch von den

---

[1] Über den an diesem Tag in Rom von dem Kaiser gegebenen *circus privatus* s. Mommsen CIL I² p. 305.

[2] Marquardt *Röm. Staatsverw.*² III 266 f., Mommsen *Röm. Staatsrecht*³ III 811.

[3] *Coll. Silvani* CIL X 444, *eborariorum* (unter Hadrian) VI 33885, *Aesculapi et Hygiae* (J. 153 n. Chr.) VI 10234; vgl. Waltzing *Les corporations* I 234, IV 435.

unteren Bevölkerungsschichten in der Stadt begangen, aus denen die *collegia compitalicia* hervorgingen, deren *magistri* die *ludi compitales* ausrichteten.[1] Durch die Reform des Augustus wurde bekanntlich den beiden Larenbildern in den *compita* der Genius des Kaisers hinzugefügt; die *collegia compitalicia* standen von nun an in engster Verbindung mit dem Kaiserkult. Da seit dem J. 38 das feierliche Aussprechen von Gelübden für das Wohlergehn des Kaisers von dem Neujahrstag abgetrennt und auf den 3. Januar verlegt wurde, so konnte es als eine passende Huldigung der *collegia compitalicia* erscheinen, die *ludi compitales* auf diesen Tag zu verlegen. Vermutlich ist das der Anlaß gewesen, warum die *ludi compitales* später auf den 3. fixiert erscheinen. Bezeugt ist dies erst im Kalender des Philocalus, kann aber sehr viel älter sein, da wir sonst keine Data haben. In der späteren Zeit wurden aber die *ludi compitales* nicht mehr wie früher *vicatim*, sondern im Cirkus mit Wettrennen gefeiert; Libanios bezeugt ein Cirkusrennen und die Kirchenväter die Cirkusprozession für den 3. Januar (s. u. S. 81). Die Vota sind nur ein verschobener Teil des Neujahrsfestes; so ging der Tag und mit ihm die Compitalien in die Kal. Jan. auf. Da die Spiele wenigstens in der späteren Kaiserzeit dreitägig waren, so werden die Kal. Jan. fünftägig.

Die Saturnalien werden in der älteren Kaiserzeit immer populärer und überall, auch im Heer, eifrig gefeiert. Augustus setzte die Gerichtsruhe auf drei Tage an, Claudius erweiterte sie auf vier, Domitian auf fünf. Das alte Verhältnis zwischen ihnen und den Kal. Jan. besteht im 2. Jahrhundert fort. Dieser Zeit gehören die Epigramme und die Vorlagen der Monatsbilder des im Jahre 354 abgefaßten Kalenders des Philocalus an.[2] Das Dezemberbild bezieht sich auf die Saturnalien; es zeigt einen

[1] Wissowa *Ges. Abh.* 237 ff. Daher Compitaliasten auf Delos, *Bull. corr. hell.* XXXVI 1912, 157 ff.

[2] Strzygowski *Die Kalenderbilder des Ph.*, Arch. Jahrb., Ergänzungsheft I.

Mann mit einer Fackel, auf einem Tisch neben ihm Würfel und Würfelbecher, in den oberen Ecken eine Maske und einen Haufen Vögel. Die Verse lauten:

aurea nunc revocet Saturno festa December,
nunc tibi cum domino ludere verna licet.

Das geht über das aus Ovid Bekannte nicht hinaus.

Das Januarbild zeigt einen Mann, der auf einem Ständer Weihrauch opfert — das ist das an allen Kalenden übliche Weihrauchopfer an die Laren — und die Verse:

Hic Jani mensis sacer est, en aspice ut aris
tura micant, sumant ut pia liba Lares.
Annorum saeclique caput, natalis honorum,
purpureos fastis qui numerat proceres.

Das ist auch nichts Neues; der Wandel bereitet sich aber schon vor; das zeigt die feierliche Bezeichnung des Tages als *annorum saeclique caput.* Zu der gleichen Zeit ist die Kalendenfeier von den Kollegien aufgenommen. Freilich sind die Einzelheiten der Feier in dem *collegium eborariorum* (CIL VI 33885) dieselben wie zu der Zeit des Ovid. Bei Tertullian, Ende des 2. Jahrhunderts, sind die Saturnalien noch das große Fest, spätere Kirchenväter erwähnen es aber nur mehr beiläufig[1], während sie dagegen ausführlich und eifrig gegen die Kal. Jan. predigen; schon Johannes Chrysostomos und Augustin eröffnen die lange Reihe der Kalendenpredigten. Die Saturnalien erscheinen noch im Kalender des Philocalus und als *feriae servorum* in dem des Polemius Silvius (448/9).

Wissowa hat die Feier der Saturnalien[2] fast ganz als eine

[1] Tertull. *Apol.* 42 *non lavo diluculo Saturnalibus ut et noctem et diem perdam*; *de idolol.* 10 *Saturnalia Saturni quae etiam serviculis sub tempore Saturnaliorum celebrari necesse est,* 14 *Saturnalia et Januariae et Brumae et Matronalia frequentantur;* Hieron. *in Ephes.* 6,4 (Migne 26,540) *kalendariam strenam, saturnalitiam sportulam, minervale munus.* Maximus von Turin *hom. 103 de Kal.* (Migne 57, 491) spricht von der *ebrietas Saturnaliorum.*

[2] Vergl. meinen Artikel *Saturnalia* in Pauly-Wissowas *Realenc. d. klass. Altertumswiss.*

Neuerung griechischen Ursprunges angesprochen; etwas ursprünglich Römisches sei kaum zu entdecken.[1] Livius berichtet[2], daß im J. 217 dem Saturn ein *lectisternium* und ein öffentliches Gelage eingerichtet wurde. Nach ihm soll der Festtag vollends erst damals eingesetzt worden sein. Aber die Saturnalien gehören der ältesten Festordnung an; sie bestanden seit alters. Der Anlaß des Festes ist anerkannt: nach der Beendung der Ackerarbeit, vorzüglich der Aussaat, wurde es dem Säegott zu Ehren gefeiert. Daher geht Wissowa zu weit, wenn er auch die privaten Gelage erst im Jahre 217 nach griechischem Vorbild eingerichtet werden läßt; höchstens hat die Sitte damals öffentliche Anerkennung gefunden. Griechischen Ursprunges ist auch nicht das hervorstechendste Merkmal der Saturnalienfeier, die *libertas Decembris*, die Gleichheit zwischen Herren und Dienern, die sogar zu einer Umkehrung des Verhältnisses führen kann, so daß die Sklaven von ihren Herren bedient werden. Ich brauche kaum auf fremde und moderne Parallelen aufmerksam zu machen. Es ist wohlbekannt, daß sich bei den verschiedensten Völkern oft ein Fest findet, in dem allgemeine Lustbarkeit, sogar Zügellosigkeit herrscht, und daß dies Fest oft mit der Ackerarbeit verknüpft ist. Wer altertümlichere ländliche Verhältnisse kennt, weiß, wie groß und fröhlich das Fest war, das nach Beendigung der ländlichen Arbeiten im Spätherbst gefeiert wurde. Die *libertas Decembris* ist nichts als ein Überbleibsel älterer Verhältnisse, in denen wie die Arbeit so das Fest Herren und Dienern gemeinsam war, gerade wie heute aus ähnlichen Zuständen einer bald vergangenen Zeit die Sitte noch übriggeblieben ist, daß in vielen Familien die Dienerschaft zu der Weihnachtstafel zugezogen wird. Die ländliche Idylle bei Horaz *Sat.* II 6, 65 *O noctes*

[1] Wissowa *Rel. u. Kult d. Römer*[2] 205 f. und in Roschers *Myth. Lex.* III 436 ff.

[2] Liv. XXII 1, 19 *postremo Decembri iam mense ad aedem Saturni Romae immolatum est lectisterniumque imperatum, et eum lectum senatores straverunt, et convivium publicum, ac per urbem Saturnalia diem ac noctem clamata populusque eum diem festum habere ac servare in perpetuum iussus.*

cenaeque deum, quibus ipse meique Ante Larem proprium vescor vernasque procaces Pasco libatis dapibus bewahrt noch einen Nachklang dieses patriarchalischen Verhältnisses, wenngleich die *mei* nicht die *familia,* sondern die *convivae* sind, die nach beendetem Mahl sich über philosophische Probleme unterhalten.

Eine Parallele zu den Saturnalien bilden die Compitalien. Wahrscheinlich sind beide nur verschiedene Formen desselben Festes, das nach der beendeten Aussaat gefeiert wurde; die Aussaat zieht sich für gewisse Gewächse bis zwischen Saturnalien und Compitalien hin, Plin. *N. H.* XIX 114; die Compitalien werden gefeiert *finita agricultura, Schol. zu Pers.* IV 28. Daß beide Feste verschiedenen Gottheiten gewidmet sind, das eine dem Säegott selbst, das andere den Laren, den Beschützern der Gemarkung, kann dem nicht widersprechen; wie so viele Feste war auch dieses ursprünglich Selbstzweck und an keine Gottheit gebunden. Eine auffallende Einzelheit sind die wollenen Puppen, die *maniae* der Compitalien; trotz des verschiedenen Materiales entsprechen ihnen die Tonpuppen, nach denen der Saturnalienmarkt der Puppenmarkt (*Sigillaria*) heißt. Der Charakter beider Feste ist der gleiche. Die Compitalien wurden mit denselben Schmausereien und derselben Ausgelassenheit wie die Saturnalien gefeiert; besonders die Diener und Sklaven dürfen sich gütlich tun. Der sparsame Cato *de agric.* 57 gewährt den Sklaven eine Extraration Wein an den Saturnalien und Compitalien. Die Compitalien sind aber ländlich, die Saturnalien städtisch. Der Herr wohnt nicht mehr auf dem Gut, er ist in die Stadt gezogen. Ihn vertritt auf dem Landgut der *vilicus.* Colum. XI 1, 19 *consuescat rusticos circa larem domini focumque familiarem semper epulari atque ipse in conspectu eorum similiter epuletur.* Zu der Zeit, als Coriolan selbst den Pflug führte, aß auch er in der Mitte seines Hausvolkes, wie Lucretia in dem Kreis ihrer Mägde spann. Man merkt der Vorschrift Columellas an, daß auch der *vilicus* damals anfing, vornehm zu tun und sich den gemeinsamen Mahlen zu entziehen. Als Stellvertreter seines

Herrn bringt der *vilicus* das Opfer an den Compitalien dar (Cato *de agric.* 5, 3), wie seine Frau ihre Herrin in der Besorgung des Larenkultes, der einstmals der Hausfrau oblag, vertritt (a. a. O. 143). Der ganze Unterschied zwischen dem Saturnalien- und Compitalienschmaus wurde also durch die Veränderung der Zeitverhältnisse herbeigeführt: Seit der Herr in die Stadt gezogen war, blieb die Dienerschaft auf dem Lande sich selbst überlassen[1]; die Compitalien wurden daher, in die Stadt übertragen, zu einem Fest der unteren Volksschichten. Die gleiche Sitte der allgemeinen Ausgelassenheit konnte in der Stadt, wo Herren und Diener zusammen schmausten und zechten, eine solche Entwicklung ergeben, wie ja aus den Saturnalien bekannt ist; das bedarf keiner besonderen Darlegung.

Auf das Gelage der Saturnalien hatte zu der Zeit, der unsre Nachrichten entstammen, die feinere griechische Sitte abgefärbt, die noch Cicero der heimischen gegenüberstellt.[2] Wegen der allgemeinen Feier erscheint alles gesteigert und in festere Formen gegossen, worauf eine regelmäßig wiederholte Festfeier von selbst hindrängt. *Apophoreton* heißt das Geschenk, das der Gast von dem Festmahl mit nach Hause bringt, die Verschenkung fand eigentlich durch das Zutrinken, *propinare*, statt. Apophoreta wurden namentlich an den Saturnalien verteilt, oft verlost.[3] An den Saturnalien haben diese Geschenke sich einer einheimischen Sitte angeschlossen, der Verschickung jener oben erwähnten tönernen Puppen und Kerzen, deren Bedeutung dahingestellt werden muß.

Griechischer Sitte entstammt der Symposiarch, *magister, arbiter bibendi.* Seine Geschichte geht in graue Vorzeit zurück:

---

[1] Dieselbe Wandlung hat in den attischen Kronien stattgefunden, die auch in denselben einfachen ländlichen Verhältnissen wurzeln. Ursprünglich als frohes Erntefest von Herren und Dienern gemeinschaftlich gefeiert (Philochoros und Accius bei Macrob. I 7, 37; 10, 22), war es zu der Zeit Plutarchs (*non p. suav. vivi sec. Epic.* p. 1098 B) zum Sklavenfest geworden.

[2] *invitatio ut graeco more biberetur,* Cic. *Tusc.* V 8.

[3] Beispiele gibt Mau in Pauly-Wissowa s. v.

die Schilderung der spartanischen Syssitien von Persaios setzt einen solchen voraus; sein lakonischer Name war κρεωδαίτης.[1] Der Symposiarch war der Leiter der aus gemeinschaftlichen Beiträgen hergerichteten Mahlzeiten (Pollux VI 11); je mehr das Symposion die Hauptsache wurde, desto mehr fiel ihm als Aufgabe zu, den Komment und die Heiterkeit dabei aufrecht zu erhalten. Den Namen *βασιλεύς* trägt er nur bei Lukian und Epiktet in den Schilderungen der Saturnalien; so scheint dieser römischen Ursprungs zu sein. Der *rex* der Saturnalien ist in weitgehende, neuerdings viel besprochene Hypothesen einbezogen worden. Auf diese einzugehen liegt kein Anlaß vor, es ist nur festzustellen, daß der *rex* der römischen Saturnalien nichts als der Symposiarch ist. In den Schilderungen der Saturnalien der älteren Kaiserzeit, denen noch kein orientalisches Element beigemischt war, hat er keine anderen Obliegenheiten als die des Symposiarchen.[2]

Rex heißt auch der gewöhnliche Symposiarch.[3] Wie er diesen Namen erhalten hat, läßt sich bei dem sonstigen Gebrauch des Wortes leicht verstehen: *at pueri ludentes 'rex eris, aiunt, Si recte facias'* Hor. *Epist.* I 1, 59[4]; auch der Patronus wird von den Klienten *rex* genannt.[5] Wenn nun einmal der Symposiarch *rex* hieß, stellte sich leicht eine Erweiterung ein, so daß auch andere amtliche Funktionen beigefügt wurden. Plutarch gibt ein lehrreiches Beispiel dafür, wie das ganz von selbst kommt; *qu. conv.* I 4, wo er zum Symposiarchen gewählt worden ist, bezeichnet er diejenigen, die das veranlaßt hatten, als εἰσηγητὰς καὶ νομοθέτας τοῦ δόγματος. Bei Seneca erscheint das bis in Einzelheiten ausgeführt; *Ep.* V 47, 14 *instituerunt diem*

[1] Persaios bei Athen. IV. p. 140 E; vgl. *Klio* XII 1912, 317 f.

[2] Seneca *Apocol.* 8 (hier *princeps*), Tac. *Ann.* XIII 15, Epikt. *Diss.* I 25, 8, Lukian *Saturn.* 4.

[3] *regna vini* Hor. *Od.* I 4, 18.

[4] Kießling z. St. vergleicht *Schol. Plat. Theaet.* p. 146, nach der der Sieger im Ballspiel *βασιλεύς* heißt.

[5] Hor. *Epist.* I 7, 37; mehr bei Friedländer *Sittengesch.*[8] I 453.

festum non quo solo cum servis domini vescerentur sed quo utique honores illis in domo gerere, ius dicere permiserunt et domum pusillam rempublicam esse indicaverunt. Die Gerichtsszene darf man sich nach den oft bei den Gastmählern aufgeführten Mimen veranschaulichen.

Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß das allmählich erstarkende Kalendenfest von den nahen Saturnalien beeinflußt worden ist[1]; ein Nachweis muß von einer Untersuchung der einzelnen Bräuche ausgehen.

Deubner hat in seinem klärenden Aufsatz, *Glotta III* 1912 34ff., nachgewiesen, daß die *strena*, deren Name zuweilen die Kal. Jan. bezeichnet, anfangs einfach der am Neujahrstag errichtete Maizweig war; im Kultus ist er an dem alten Neujahrstag, dem 1. März, haften geblieben, im Volksgebrauch der Kal. Jan. ging er in die allgemeine Sitte auf, bei jeder festlichen Gelegenheit die Tür mit Zweigen und Blumengewinden zu schmücken.[2] Diese Sitte hat also einen zu allgemeinen

[1] Cumont bemerkt, *Rev. de Philol.* XXI 1907, 149, daß die Saturnalien im Osten wenigstens seit dem 4. Jahrhundert auf den 1. Januar verlegt worden sind, und Wissowa in Roschers *Lexikon* III 440, daß gegen Ende des Heidentums die Saturnalien mit dem Kalendenfest zusammenfielen. In dieser apodiktischen Form sind diese Behauptungen nicht richtig, wie die folgende Untersuchung hoffentlich zeigen wird. Lydus *de mens.* p. 174 W. sagt ausdrücklich, daß die Brumalien eine Fortsetzung der Saturnalien sind. Die Bruma wird zuerst von Tertullian a. a. O. S. 56 A. 1 erwähnt; dieses Fest wurde im byzantinischen Reich sowohl am Hofe wie auf dem Lande gefeiert und umfaßte die Zeit eines ganzen Monats vor der Wintersonnenwende, s. Tomaschek *Sitz.-Ber. d. Akad. Wien, phil.-hist. Kl.* LXIX 1868, 351ff. und meinen Artikel Saturnalia in *Pauly-Wissowa* am Ende.

[2] Die Lorbeerzweige vor der Tür bei der Hochzeit Juven. VI 52 (s. Friedländer z. St.), bei der Rückkehr eines Freundes XII 91, bei dem Triumph Plin. *N. H.* XV 127, bei jedem öffentlichen und häuslichen Fest Mart. III 58, 23 *Et larga festos lucet ad lares silva,* Tertull. *de idolol.* 15 *scio fratrem per visionem eadem nocte castigatum graviter, quod ianuam eius subito annuntiatis gaudiis publicis servi coronassent. Carm. adv. Flavianum* (Ende des 4. Jahrh.) V 41 *ornaret lauro postes, convivia daret.* Für Augustus wurde als Auszeichnung beschlossen, daß seine Tür immer mit Lorbeerzweigen

Charakter, als daß man statuieren dürfe, es liege eine Übertragung von den Saturnalienbräuchen vor, wenn Libanios u. a. berichten, daß die Eingänge an den Kal. Jan. mit Lorbeerzweigen und Kränzen geschmückt werden. Die Sitte war schon zur Zeit des Ovid so abgegriffen, daß das Wort *strena* das Geldgeschenk bezeichnete, und daß der Maizweig durch den fremdländischen Palmenzweig ersetzt wurde, dessen Siegesbedeutung durch Spiele, Cirkusrennen und bildliche Darstellungen geläufig war. Außerdem trug man auch Zweige in den Händen. Nach dem Morde des Commodus in der Neujahrsnacht begleitete das Volk den eben erwählten Kaiser Pertinax zum Palast mit Lorbeerzweigen in den Händen; Maximus von Turin erwähnt die gleiche Sitte.[1] Die Sitte, die Tür an den Kal. Jan. mit Zweigen zu schmücken, begegnet auch in der Völkerwanderungszeit.[2] Der Maizweig muß auch bei den Einwanderern heimisch gewesen sein; um so mehr behielt er seinen Platz in dem von diesen übernommenen Kalendenfest.

Zu dem Laubschmuck gesellt sich die Illumination. Libanios erwähnt sie, Johannes Chrysostomos spricht in seiner Kalendenhomilie (Migne 48, 956 f.) vom Anzünden von Lampen auf dem Forum wie von dem Schmücken der Häuser mit

---

geschmückt sein sollte. Das Schmücken mit grünen Zweigen und Kränzen ist in der Antike in vielleicht noch größerem Umfange als heute zum allgemeinen und an und für sich bedeutungslosen Festschmuck übergegangen. Vgl. J. Köchling *De coronarum vi atque usu, Rel. gesch. Vers. u. Vorarb.* XIV, 2.

[1] Herodian II 2. Maximus *hom. 103 de Kal.* (Migne 57, 494) *hoc autem malis suis addunt, ut quasi de auspicatione redeuntes ramusculos gestant in manibus, scilicet pro omine, ut vel onusti ad hospitium redeunt.*

[2] Martin von Bracara (wirkte in der 2. Hälfte des 6. Jahrh. unter den Sueben Spaniens) *de corr. rusticorum*, herausgeg. v. Caspari, Christiania 1883, 17 *Vulcanalia* (das Frühlingsfeuer s. u. S. 107) *et Kalendas observare, mensas ornare, lauros ponere* etc. Das Verbot *neque licet lauro et viriditate arborum cingere domos* wird oft wiederholt, Caspari z. St.; ders. *Kirchenhist. Anecd.*, Christiania 1883, S. 172. Vgl. u. S. 109 f.

Kränzen. Aber auch dies ist nichts für die Kal. Jan. Eigentümliches; Tertullian spricht an mehreren Stellen von der *ianua laureata et lucernata*, ohne sich besonders auf die Kal. Jan. zu beziehen. Freilich scheint es hier eine Anknüpfung zu geben, indem die Lampe ein beliebtes Neujahrsgeschenk war (s. u. S. 65). Sie stellt aber eine Übertragung von den Saturnalien dar, an denen die Kerze ein gewöhnliches Geschenk war.

Weil der Gebrauch des Maizweiges so verallgemeinert wurde, daß man ihn gar nicht als einen besonderen Neujahrsbrauch empfand, konnte der Name *strena* auf den eigentlich charakteristischen Neujahrsbrauch, das Geldgeschenk, übergehen, das richtiger *stips* heißt. Die Griechen nennen es *εὐαρχισμός*, das trifft den immer lebendig gebliebenen Sinn: die *strena* ist ein Omen für das kommende Jahr, das bedeutet, daß einem immer Geld zufließen wird. Es ist also besser, zu nehmen als zu geben. Die Kehrseite ist, daß man nichts ausleihen will. Das wird von Cäsarius von Arelate erwähnt; zur Zeit des Papstes Zacharias (741—752) wollte in Rom niemand aus seinem Haus Eisengerät oder nicht einmal Feuer, überhaupt nichts ausleihen.[1] Das paßt hierzu so vorzüglich, daß man diese Sitte unbedenklich als viel älter betrachten kann. Das Geldgeschenk der Kal. Jan. ist in eigentümlicher Weise mit dem Kaisertum verbunden worden. Vor allem brachte man dem Princeps Neujahrswünsche und *strenae* dar. Augustus hat eine gewisse Schwäche für den Brauch gehabt, die ihm Vorschub geleistet haben muß. Sueton berichtet (c. 91) als Beispiel seines Aberglaubens, daß er an einem gewissen Tag eine *stips* dem Volk *cava manu* als glückverheißendes Zeichen abbettelte; das war aber nicht an den Kal. Jan., an denen

---

[1] Ps.-Augustin *Hom. de Kal.* 129 u. 130 (Migne 39, 2001, 2003); daraus in der *Homilia de sacrilegiis* ed. Caspari, Christiania 1886, 25. Bonifacius in einem Brief an Zacharias, Mansi 12, 314f. Das lebt noch im heutigen Volksglauben fort.

ihm die *strenae* auf das Kapitol gebracht wurden, auch wenn er abwesend war (c. 57). Natürlich mußte der Kaiser die glückverheißende Gabe mit einer größeren erwidern; das gab zum Geschäft Anlaß. Tiberius gab das Vierfache, trat aber dem Unfug entgegen, daß, wer ihn an den Kal. Jan. nicht hatte treffen können, die *strena* an einem folgenden Tag brachte, um das Gegengeschenk zu erhalten. So konnte die Entwicklung zwei Wege nehmen. Einerseits sind die Kal. Jan. der Tag geblieben, an dem der Kaiser seine Freigebigkeit ausübte; an diesem wurden regelmäßig Geldspenden verteilt, besonders an die Soldaten. Andererseits konnte der Kaiser diese Sitte zu seinem Vorteil benutzen gleichwie die Sitte, ihm bei besonders freudigen Ereignissen Geschenke darzubringen. Das *aurum coronarium* wurde in den Jahrhunderten der ökonomischen Misere zu einer Steuer, die aus den Curialen erpreßt wurde. Ebenso erging es den *strenae*. Schon Caligula soll sie benutzt haben, um seinen Geiz zu befriedigen (Sueton 42), Honorius hat am 5. März 395 eine Verordnung über die Höhe der *strena* erlassen, Kaiser Leo hat sie 458 abgeschafft.[1]

So erhielt die alte Sitte offizielle Bestätigung. Was der Kaiser trieb, wurde vom Volke nachgeahmt. Asterios zeigt uns in seiner Kalendenhomilie (Migne 40, 220) Bettler und Gaukler in Scharen, die Türen der Besitzenden belagernd, um für ihre Neujahrswünsche Geldgaben zu erpressen; Kinder gehen von Tür zu Tür und tauschen gegen mit Denaren besteckte Äpfel den doppelten Wert als Gegengabe ein. Noch Tzetzes *Chil.* XIII 243 ff. erwähnt dasselbe. Die Kirchenväter halten sich mit Vorliebe über die wahnsinnige Verschwendung auf, wozu die Geldspenden Anlaß geben. Wer nichts hat, muß Geld leihen, und wer doch nichts auftreiben kann, wird der allgemeinen Verachtung preisgegeben.

Das Geldgeschenk ist ein *omen novi anni*; es hat dadurch

[1] *Cod. Theod.* VII 24, 1 = *Iustin.* XII 48. *L. I Nov. Maj.*, tit. 13; Gothofredus *ad cod. Theod.* a. a. O.

seine Berechtigung, und dieser Sinn ist immer, in vielen Ländern bis zum heutigen Tage, lebendig geblieben. Bezeichnend ist, daß man mit Vorliebe Münzen mit altem Gepräge verschenkte; die Ärmeren, die kein Geld hatten, gaben Bleitesseren.[1] Bei Geschenken *in natura* tritt dieser Sinn zurück, sie gehören daher auch nicht zu den Kal. Jan., sondern zu den Saturnalien und anderen festlichen Gelegenheiten. Die beiden Xenia und Apophoreta betitelten Bücher des Martial entsprechen unseren Weihnachtsgeschenkversen; sie enthalten wirkliche Aufschriften bei den Saturnalien verschenkter Gegenstände. Nun gibt es in der älteren Kaiserzeit zwei Arten Neujahrsgeschenke: Lampen und Sparbüchsen. Die Lampen hängen wohl zusammen mit der Sitte, an den Saturnalien Kerzen zu verschenken. Sie gehören dem ersten nachchristlichen Jahrhundert an und sind Geschenke der kleinen Leute gewesen. Ihre Bilder sind charakteristisch: eine Victoria oder eine Fortuna, daneben Neujahrsgeschenke ausgestreut, unter denen Münzen alten Gepräges die Hauptrolle spielen. Noch bezeichnender ist die zweite Art von Neujahrsgeschenken, die Sparbüchsen, die auch mit Münzabbildungen versehen sind.[2] Später werden andere Geschenke an den Kal. Jan. allgemeiner, aber das ist eine Erweiterung und Übertragung von den Saturnalien. Tertullian *de idolol.* 14 sagt ganz allgemein *munera commeant et strenae*; Libanios schildert, wie Lebensmittel für die Festtafel am Silvesterabend verschickt werden und wie der Kaiser am Neujahrstag eigenhändig die Geschenke auswählt und Privatpersonen kostbare Geschenke durch die Stadt verschicken.

Auch die reichbesetzte Neujahrstafel wird als ein Omen ausgelegt, man glaubt das ganze Jahr hindurch in demselben Überfluß schwelgen zu können, wie oft ausdrücklich gesagt wird. Nun werden Gelage zwar an allen Kalenden, Nonen und Iden abgehalten (s. u. S. 67), aber die üppige Festfreude der

[1] Rostowzew *Klio*, Beiheft III 115 f.

[2] Rostowzew a. a. O., Graeven *Arch. Jahrb* XVI 1901, 178.

Kal. Jan. hat sich sicherlich im Anschluß an die nahen Saturnalien entwickelt; wie schon bemerkt, fehlen Erwähnungen in der älteren Kaiserzeit. Beweisend ist, daß die Kalendengelage sich durch dieselbe Gleichheit zwischen Herren und Dienern wie die Saturnalien auszeichnen (Libanios a. a. O.). Ein nebensächlicher Zug kann vielleicht als Bestätigung dienen. Libanios sagt, daß an den Kal. Jan. namentlich alle Arten von Geflügel aufgetischt werden; das Saturnalienbild des Philocalus zeigt in der rechten oberen Ecke als Andeutung der Schmäuse einen Haufen Vögel.

So haben die Kal. Jan. die Festfreude und Festsitten der Saturnalien angenommen und allmählich die Oberhand gewonnen. Die Ursachen können wir ahnen. Die Saturnalien waren dem Christentum das bestgehaßte Fest; den Kal. Jan. konnte es wegen ihres offiziellen Charakters weniger anhaben, obgleich oft und laut gegen sie gedonnert wurde. Schon früh waren sie in den Kaiserkult aufgenommen worden.[1] Hochoffiziell waren die Darbringung der Neujahrswünsche an den Kaiser und der Amtsantritt; beide gaben zu großen Geldspenden Anlaß, die im ganzen Reich sehr volkstümlich wurden. Das Beispiel des Hofes hat alle Kreise noch mehr angeregt; so floß das Geld in Strömen. Kein Wunder, daß das Fest volkstümlich wurde, der Grund liegt aber zum großen Teil in der Verbindung mit dem Staatsleben.

Alles das ist aber nicht der tiefste Grund, woraus die Kal. Jan. ihre gewaltige Bedeutung und Popularität geschöpft haben. Um die eigentliche Triebkraft zu erfassen, muß man sich die Bedeutung des ersten Tages des Jahres als des Einschnittes im Kalender überlegen. Dies ist nicht so selbstverständlich, wie es uns vorkommt. Die Griechen kannten keine Neujahrsfeier. Der Jahresanfang wechselte sehr stark und war nichts anderes als der Tag des Amtsantrittes der Jahresbeamten. Der

[1] Z. B. *lex arae Narbonensis,* Dessau ILS 112; Inschrift der pergamenischen Hymnoden, v. Prott *Fasti sacri* 27.

Amtsantritt hatte bei ihnen keine allzu große Bedeutung; man ging über den Jahreseinschnitt glatt hinüber. Dagegen spielte die monatliche Feier seit alter Zeit eine große Rolle; der Geburtstag z. B. wurde anfangs monatlich gefeiert und schon bei Homer der Neumondstag. Auch in Rom wurden seit alter Zeit die Monatseinschnitte gefeiert. Staatsopfer wurden an allen Kalenden und Iden dargebracht. Die *vilica*, eigentlich die Hausfrau, sollte an allen Kalenden, Nonen und Iden wie an allen *festi dies* einen Kranz auf den Herd legen, nach bestem Vermögen dem Lar opfern und zu ihm beten; mitunter wurde ein Schwein geopfert. An allen Kalenden wurde dem Lar ein Rauchopfer dargebracht. Mit diesen Familienfesten verbanden sich große Schmäuse. Augustus hat in seiner *lex sumptuaria* die Kosten für Schmäuse im allgemeinen auf 200 Denare festgesetzt, aber an den Kalenden, Nonen und Iden auf 300.[1] Unter den Monatseinschnitten wurde in Rom seit alter Zeit der Erste des Jahres, der Neujahrstag, besonders hervorgehoben, der an und für sich an den Bräuchen der Monatsersten teilhatte. Das zeigt die Bezifferung der Monate im römischen Kalender (in Griechenland sind die Zahlenmonate ausnahmslos jung), und die älteste *strena*, der am 1. März errichtete Segenszweig, zeigt die Bedeutung an, die man dem Tag beimaß.[2] Wie der alte

---

[1] Tibull I 3, 33 u. a. (Rauchopfer); Cato *de agric.* 143 (die *vilica*); die *lex* s. Gellius II 24, 14 f.; vgl. die *collegia kalendarium et iduaria*, CIL II 4468 (Aeso in Spanien); im Totenkult eine Lampe an allen Kalenden, Nonen und Iden CIL VI 10248.

[2] Die am 1. März gefeierten Matronalia, auch *Kalendae femineae* genannt, zeigen eine große Ähnlichkeit mit den Saturnalien. An diesem Tag bewirtete die Hausfrau die Dienerschaft wie der Hausherr an den Saturnalien, und die Frauen erhielten Gaben, was sogar von der Gesetzgebung berücksichtigt wird. (Die Stellen bei Marquardt *Röm. Staatsverw.*[2] III 571 u. ö.) Daß sich hierin ein Nachleben des alten Neujahrsfestes am 1. März gehalten hat, scheint weniger wahrscheinlich. Eher liegt eine Übertragung der Saturnalienbräuche auf das besondere Frauenfest der Matronalien vor. Der Anlaß des Festes wird ein besonderer Frauenkult sein, wie alte Nachrichten und der Name andeuten.

Neujahrstag am 1. März diese besondere Hervorhebung erhalten hat, ist unbekannt; nur als Vermutung kann man aussprechen, daß er von Anfang an der Antrittstag der Beamten war; dafür lassen sich griechische Analogien anführen. Die Lage im Jahre paßt dazu. Sehr kräftig wirkte die Bedeutung des Neujahrstages nicht, insofern sie eine rein kalendarische war. Der Amtsantritt hat sich als der stärkere Teil gezeigt. Bekanntlich schwankte er in der älteren und mittleren Republik sehr; als er aber im J. 153 endgültig auf den 1. Januar verlegt wurde, folgte ihm der Neujahrstag nach. Die Bedeutung beider liegt in dem echtrömischen Glauben an das *faustum incipium, bonum omen*. Bei dem Neujahrstag als solchem hat dieser Glaube nicht sehr entwickelt sein können, da er sich verlegen ließ; um so stärker betraf er den Amtsantritt. Die erste Handlung des neu antretenden Beamten war, sich durch Auspicia von den Göttern gute Vorzeichen für seine Amtszeit zu erbitten. Die spätere große Bedeutung des Neujahrstages als *omen principii* beruht also anfänglich auf seiner seit dem J. 153 festen Verbindung mit dem Amtsantritt und was dazu gehört. Andrerseits besitzt der Neujahrstag in der Kaiserzeit als Zeiteinschnitt, *annorum saeclique caput*, und kalendarischer Merktag erst recht seine eigentliche Bedeutung. Eine Verlegung des Amtsantrittes, wie es im J. 153 v. Chr. geschah, wäre damals undenkbar gewesen, wenn der Gedanke überhaupt hätte aufkommen können. Diese rein kalendarische Bedeutung ist also später hinzugekommen, vielleicht richtiger: von einem schwachen Anfang zu entscheidender Geltung gelangt.

Die Kalenderreform Cäsars und die dadurch veranlaßte Popularisierung des Kalenders — alle unsre Steinkalender sind aus der julisch-claudischen Zeit — mögen beigetragen haben, aber diese wie die steigende Bedeutung des Neujahrstages ist im Grunde ein Ausfluß der Astrologie, vor allem der Laienastrologie, die seit dem Ende der Republik unaufhaltsam in Rom eindrang. Schon die Fasti Sabini aus der Zeit des Augustus

haben wie der Kalender des Philocalus neben den Nundinalbuchstaben die Wochentagsbuchstaben. In der Astrologie war der Anfangstag des Jahres für das ganze Jahr entscheidend.[1] Am besten erfassen wir die Bedeutung, die dem Neujahrstag in diesem Vorstellungskreis zukommt, wenn wir uns ihn als den Geburtstag des neuen Jahres vorstellen mit allen den Konsequenzen, die der Geburtstag für den astrologischen Glauben hat. An dem Neujahrstag wurde das Horoskop für das neue Jahr wie für das Leben des Menschen an seinem Geburtstag gestellt. Kaiser Hadrian soll das selbst getan haben (Spartian 16). Bezeichnend ist auch, daß Trajan am 1. Januar der *Fortuna omnium* einen Tempel weihte (Lydus *de mens.* p. 70, 14 W.), und daß die Antrittsauspikation der Konsuln, die sich ursprünglich auf ihre Amtsführung bezog, in ein Vorzeichen für das neue Jahr umgedeutet wurde.[2] In der Laienastrologie konnte man durch verschiedene, leicht anzustellende Beobachtungen am Geburtstag des Jahres auf die Beschaffenheit des Jahres schließen. Statt einzelner Belege zitiere ich ein paar Äußerungen Bolls. „Der Platz am Himmel, den etwa der Mond bei Eintritt eines neuen Jahres einnimmt, gibt dem Jahre seinen Charakter, oder der Wochentag, auf den das Neujahr fällt, tut das Gleiche." „Ein ganz besonders beliebtes Spiel muß nach den zahlreichen erhaltenen Belegen die Beobachtung des Wochentages des 1. Januar gewesen sein."[3] Johannes Chrysostomos hat den innigen Zusammenhang zwischen den Kal. Jan. und der Astrologie

[1] Ich erinnere an die besondere Bedeutung des Neujahrstages und des Neujahrsfestes in Babylonien, die in die sumerische Zeit hinaufgeht, die große Götterprozession, das „Ergreifen der Hände des Marduk", wodurch der König alljährlich seine Macht erneuerte, die „Versammlung der Götter in der Schicksalskammer", wo sie die Geschicke des Jahres bestimmten. Jastrow *Rel. Bab. u. Assyr.* I 59, 121, 457.

[2] Lydus *de mens.* p. 75 W *ἀνέφερον τὴν οἰωνοσκοπίαν οἱ ὕπατοι τοῖς αὐτοκράτορσι, δι' ἧς ἐγινώσκετο, ποταπὸς ἄρα ἔσται ὁ ἐνιαυτός.*

[3] Boll *Aus der Offenb. Joh.* 9 bzw. in Pauly-Wissowa s. v. Hebdomas VII 2572.

erkannt, als er in seiner Kalendenhomilie (Migne 48,955) die Tagewählerei überhaupt mit den Kalendenbräuchen an der Spitze als ein Blendwerk Satans darstellt. Sowohl die Völker des römischen Reichs wie die einwandernden Germanen sind für nichts so empfänglich gewesen wie für die Laienastrologie. Schon vor der Bekehrung hat sie sich bei den Germanen eingebürgert, wie die Wochentagsnamen zeigen, im Frühmittelalter gibt sie Anlaß zu immer wiederholten Klagen und Verboten. In der Bauernpraktik kommt sie in einer späteren Zeit zum Vorschein und ist noch nicht ausgestorben.

Von altersher war der römische Neujahrs- und Amtsantrittstag durch den im römischen Wesen fest eingewurzelten Glauben an das *faustum incipium* und *bonum omen* hervorgehoben. Dieser kam der astrologischen Bedeutung des Geburtstages des Jahres als für dessen Beschaffenheit entscheidend entgegen in einer Weise, die sich nicht besser denken läßt. So erwuchs die Bedeutung des Neujahrstages als des Kalendereinschnittes. Er wurde auch festlich mit Gelagen und Opfern gefeiert wie alle Kalenden, Nonen und Iden, mußte aber gemäß seiner wachsenden Bedeutung diese weit übertreffen und zog die Festbräuche der nahen Saturnalien an sich. Vollends wurden die Schmausereien und Zechereien der Kal. Jan. zur Pflicht dadurch, daß auch sie unter die Omina für ein gutes und überflußreiches Jahr einbezogen wurden.[1]

---

[1] Es gibt einige Übereinstimmungen zwischen Ägypten und Rom in dieser Beziehung; sie aber scheinen am ehesten zufällig zu sein. Die Ägypter begingen als Feste auch die Zeitabschnitte wie den Neujahrstag und die Ersten der Monate, Erman *Äg. Rel.*[2] 62; das Neujahrsfest scheint schon am vorhergehenden Abend anzufangen, ders. *Ägypten* 211. Das tägliche Ritual wird erweitert mit einem großen Opferschmaus und einer Illumination. Dem König schicken seine Großen wertvolle Neujahrsgeschenke, a. a. O. 177. Alles das braucht die römische Feier nicht direkt beeinflußt zu haben. Ein sicheres Urteil ist kaum möglich, da die den Nichtägyptologen zugänglichen Werke für diese Frage nur wenig ergeben. Die Sitte, daß die Großen des Reichs dem König bedeutende Geschenke oder Tribut senden, ist im ganzen Orient verbreitet,

Bisher war die Rede von dem Einfluß der einheimisch römischen Feste und der Astrologie auf die Kalendenfeier. Um weiterzukommen, ist ein Umweg nötig. Die Forscher, welche den römischen Ursprung aller oder der meisten Weihnachtsbräuche behaupten, finden eine Hauptstütze in den so häufigen Tiervermummungen. Denn Tiervermummungen bilden in der Übergangszeit zwischen der Antike und dem Mittelalter und im frühen Mittelalter einen stehenden Zug des Kalendenfestes, den sehr oft Predigten gerügt, Synoden und Bußbücher bestraft haben. Sie werden ausschließlich in der christlichen Literatur erwähnt. Es ist notwendig, das Material ausführlich vorzulegen, da die Zitate und Zitatennester meistens unbesehen übernommen werden, nicht gerade zum Vorteil der Sache.[1] Die ausführliche Fassung der Zitate wird überdies daneben die Art der Kalendenfeier im Frühmittelalter besser erkennen lassen.

Ich fange mit den Homilien an und ordne sie nach ihrem Ursprungslande.

Nord-Italien. Ambrosius (gest. 397) *in psalm.* 41 = *de interpellatione Job et David* II 1 (Migne 14, 813) *sed iam satis nobis in exordio tractatus* (sc. *cervus*), *sicut in principio anni more vulgi cervus allusit. pergamus ad cetera.* Maximus von Turin (um 420) *Hom. 16* (Migne 57, 257 f.) *de Kal. Jan. — vir virium suarum vigore mollito totum se frangit in feminam tantoque illud ambitu atque arte agit, quasi poeniteat illum esse, quod vir est. numquid non universa ibi falsa sunt et insana, cum se a Deo formati homines aut in pecudes aut in feras aut in portenta transformant? — auspicia etiam vanissimi colligere se dicunt ac statum vitae suae*

---

und es kann nicht als unwahrscheinlich bezeichnet werden, daß in der späteren Kaiserzeit, als der orientalische Einfluß auch im Staatsrecht sich geltend machte, die römische Sitte, am Neujahrstag Geschenke zu geben, durch die orientalische befördert und entwickelt worden ist.

[1] Nachträglich finde ich, daß die Zeugnisse zum größten Teil bequem mit orientierenden Notizen versehen abgedruckt sind bei E. K. Chambers *The Mediaeval Stage* (Oxford 1903) II 290—306, leider oft allzusehr gekürzt.

inanibus indiciis aestimantes per incerta avium ferarumque signa imminentis anni futura rimantur. Petrus Damiani (geb. 1006/7 in Ravenna) *epistolae* p. 384 editionis A.D. 1610; ich habe das Zitat nicht verifizieren können; es hat bei der späten Zeit auch wenig Bedeutung. Petrus Chrysologus und Ps.-Severian s. u. S. 81 f.

Spanien. Pacianus, Bischof von Barcelona (gest. um 390) *Paraenesis ad poenitentiam* (Migne 13, 1082) *hoc enim puto proxime cervulus ille profecit, ut eo diligentior fieret, quo impressius notabatur. — puto nescierant cervulum facere, nisi illis reprehendendo monstrassem.* Hieronymus *de viris illustr.* c. 106 sagt von P. *scripsit varia opuscula, de quibus est cerva.* — Isidorus von Sevilla (gest. 636) *de offic. eccl.* I 41 (Migne 83, 775) *tunc* (sc. Kal. Jan.) *enim miseri homines et, quod peius est, etiam fideles sumentes species monstruosas in ferarum habitu transformantur, alii femineo gestu demutati virilem vultum effeminant. nonnulli etiam de fanatica adhuc consuetudine quibusdam ipso die observationum auguriis profanantur; perstrepunt omnia saltantium pedibus tripudantium plaudibus, quodque est turpius nefas, nexis inter se utriusque sexus choris inops animi furens vino turba miscetur.*

Frankreich. Ps.-Augustinus *Hom. 129* (Migne 39, 2001) *de Kal. Jan.*, sicher in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts in Gallien verfaßt und dem Bischof Cäsarius aus Arelate, der nach der Vita (Migne 67, 1021) *praedicationes contra Kalendarum quoque paganissimos ritus fecerat,* mit Wahrscheinlichkeit zugeschrieben. *quis enim sapiens poterit credere inveniri aliquos sanae mentis, qui cervulum facientes in ferarum se velint habitum commutare? alii vestiuntur pellibus pecudum, alii assumunt capita bestiarum. — quam turpe est, quod viri nati tunicis muliebribus vestiuntur et turpissima demum demutatione puellaribus figuris virile robur effeminant non erubescentes tunicis muliebribus inserere militares lacertos. — sunt enim qui Kalendis Januariis auguria observant, ut focum de domo sua vel aliud quodcumque beneficium cuicumque petenti non tribuant. diabolicas etiam strenas et ab aliis*

accipiunt et ipsi aliis tradunt. Ders. *Hom. 130* (Migne 39, 2003) *quid enim est tam demens quam virilem sexum in formam mulieris turpi habitu commutare? — quid tam demens quam incompositis motibus et impudicis carminibus vitiorum laudes inverecunda delectatione cantare? indui ferino habitu et capreae aut cervo similem fieri* — 2. — *quicunque ergo in Kalendis Januariis quibuscunque miseris hominibus sacrilego ritu insanientibus potius quam ludentibus aliquam humanitatem dederint, non hominibus sed daemonibus se dedisse cognoscant. et ideo, si in peccatis eorum participes esse non vultis, cervulum sive iuvencam* (v. l. *anulas, agniculas, anniculam*) *aut alia quaelibet portenta ante domos vestras venire non permittatis* — 3. — *in diem Kalendarum si forte aut vicinis aut peregrinantibus opus sit etiam focum dare, dissimulent. multi praeterea strenas et ipsi offerre et ab aliis accipere solent. — ieiunemus et pro illis miseris, qui Kalendas istas pro gula et ebrietate sacrilega consuetudine colunt, Deo quantum possumus supplicemus.* Ders. *Hom. 265* (Migne 39, 2239) *tamen si adhuc adgnoscatis aliquos illam sordidissimam turpitudinem de hinnicula vel cervula excercere, ita durissime castigate.* Eligius, Bischof von Noyon, gest. 659, in einer ihm in seiner Vita zugeschriebenen Predigt (Migne 87, 524) *nullus in Kalendis Januariis nefanda et ridicula, vetulas aut cervolas aut iotticos* (sic!) *faciat. Homilia de sacrilegiis* herausgeg. von Caspari, Christiania 1886, im nördlichen Frankreich im 8. Jahrh. verfaßt, bietet § 24 einen Auszug aus der ps.-augustinischen Homilie 129.

England bietet keine Homilien, aber um so mehr Bußbücher (s. u. S. 74).

Deutschland. *Dicta abbatis Priminii* (gest. 753) herausgeg. von Caspari *Kirchenhist. Anecd.*, Christiania 1883 S. 175. *cervulos et vetulas in Kalendas vel aliud tempus nolite ambulare, viri vestes femineas, feminae vestis virilis in ipsis Kalendis vel in alia lusa quam plurima nolite vestire.*

Zwei französische Synodalbeschlüsse beziehen sich auf die Sitte. *Tours* im J. 567 (Mansi 9, 792 ff.) can. 22 *ad calcandam*

gentilium consuetudinem patres nostri statuerunt privatas in Kalendis Januariis fieri letanias. Can. 23 *nonnullos inveniri sequipedes erroris antiqui, qui Kalendas Januarias colunt. Auxerre* im J. 578 (Mansi 9, 912) can. 1 *non liceat Kalendis Januariis vetulo aut cervolo facere vel strenas diabolicas observare.* Außerdem wird ein *concilium Toletanum* IV can. X zitiert; ich finde aber eine ähnliche Bestimmung nicht in den Konzilbeschlüssen von Toledo bei Mansi wieder; ein zeitraubendes Suchen verlohnt sich nicht.

Ferner werden *vetula* und *cervulus* sehr oft in den Bußbüchern erwähnt. Ich entnehme Caspari *Hom. de sacrilegiis* S. 34 folgende Zitatenreihe: *Poen. Valicell.* I n. 88, II n. 62, *Roman.* n. 36, *Cummeani* n. 9, *Merseb.* a. C. XXXII, *Paris.* C. XVIII, *Ps.-Theod.* C. XII § 19, die ich z. T. nicht näher geprüft habe. Dazu Ps.-Egbert VIII 7, Halitgar C. VI, Regino v. Prüm *de eccl. disc.* I 300 gegen Ende, Burchard von Worms XIX 5 (Migne 140, 96[illegible] B). Für meinen Zweck ist es nicht nötig, näher auf diese Literatur einzugehen; sie gehört eben den Ländern an, aus denen die schon früher angeführten Zeugnisse stammen, und die jüngeren Bußbücher nehmen immer die Sätze der älteren herüber. Der Anstoß zu der Zusammenstellung von Bußbüchern geht von der irischen und altenglischen Kirche aus. Theodor von Canterbury (gest. 690) ist für die Folgezeit maßgebend gewesen; aber das unter seinem Namen umlaufende Poenitentiale ist untergeschoben, ebenso das des Egbert von York (gest. 767). In das fränkische Reich wurde die Bußordnung durch Columban (gest. 615) überbracht und gewann trotz des Widerstandes fränkischer Synoden immer mehr Boden *(Poen. Cummeani).* 829 hat Halitgar von Cambray ein Bußbuch zusammengestellt. Auch das sog. *Poen. romanum* ist nicht römisch, da eine von der römischen Kirche approbierte Bußordnung nicht zu existieren scheint.[1]

Die Bußbücher bilden eine wirre Masse einander kreuzender

[1] Übersicht und Literatur z. B. von Friedberg in der *Protest. Realenzyklop.*[3] s. v. Bußbücher III 581.

Überlieferungen, was aber unsere Frage betrifft, so weist die Geschichte dieser Literatur auf ein noch nördlicheres Gebiet als die Homilien.

Der Befund ist eindeutig: die Tiervermummung gehört einem bestimmt umgrenzten Gebiet an, besonders Norditalien, Frankreich und England, aber daneben auch Spanien und Westdeutschland. Besonders hübsch ist, daß sämtliche augustinische Homilien, in denen die Sitte erwähnt wird, unterschoben sind. Die Zuteilung an Cäsarius von Arles, der gegen die Kalenden eifrig predigte, wird durch den Bezug auf die Tiervermummung bestätigt; wenigstens sind die Homilien sicher gallisch. Schon Lipenius hat bemerkt[1], daß die Tiervermummung besonders oft in Gallien erwähnt wird. Das hat Tille nachgesprochen, ohne dadurch zu weiterem Nachforschen angeregt zu werden[2], weil ihm alles, was im Gebiet des römischen Reichs vorkommt, ohne weiteres für römisch gilt. Die Zusammenstellung der Zeugnisse zeigt, daß die Tiervermummung nur in denjenigen Ländern vorkommt, in denen Kelten saßen oder gesessen hatten. Doch wird sie zuerst in und nach der Völkerwanderungszeit erwähnt. Die weströmischen Provinzen waren damals von Germanen überflutet, Frankreich und Norditalien waren seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts tief mit germanischem Blut durchsetzt. Also kann auch germanischer Ursprung in Frage kommen. Doch spricht dagegen, daß die deutschen Erwähnungen verhältnismäßig spärlich sind und sehr wohl, wie es in dieser Literatur zu gehen pflegt, auf literarischem Wege übermittelt sein können.[3] Der älteste Zeuge ist der im J. 390 gestorbene Bischof von Barcelona Pacianus. Freilich wirkte dieser in Nordspanien, und seine Worte zeigen

[1] In Graevius' *Thes. ant. lat.* XII 468 § 15.

[2] Tille *Gesch. der deutschen Weihnacht* 14; *Yule and Christmas* 96 nennt er die Sitte italisch!

[3] Ob der von Tille *Yule and Christmas* S. 96 unter Anführung sprachlicher Gründe angetretene Beweis dafür, daß die Tiervermummung unter den Germanen unbekannt war, stichhaltig ist, entzieht sich meiner Beurteilung.

selbst, daß die Sitte auch dort nicht allgemein war; Ort und Zeit fallen aber einigermaßen ins Gewicht gegen einen germanischen Ursprung. Die Entscheidung bringt die Verbindung mit der keltischen Religion.

Der gewöhnliche, durch die Bußbücher geläufige Ausdruck für die Tiervermummung ist *cervulum et vetulam facere* oder *in cervulo et vetula vadere.* Der Hirsch, den schon Pacianus und Ambrosius erwähnen, ist demnach die charakteristische Tiergestalt; es kommen aber auch andere Tiere, sowohl wilde (*ferae, portenta*) wie Haustiere, vor; recht oft begegnet das Wort *pecudes,* so noch in dem *Poen. Ps.-Theod.* Maximus von Turin sagt allgemein *aut in pecudes aut in feras aut in portenta transformant (se).* In den dem Cäsarius von Arles zugeschriebenen Kalendenhomilien, die die ausgiebigste, immer wieder abgeschriebene Quelle für die Kalendenbräuche sind, wird in n. 129 allgemein von *pelles pecudum* und *capita bestiarum* und speziell von dem Hirsch gesprochen, in n. 130 Bock und Hirsch und etwas weiter unten Hirsch und Färse genannt (die Lesung ist aber in betreff des letzten Wortes schwankend und kann infolge mangelnder Kenntnis der Handschriften nicht festgestellt werden). Also ist die Hirschvermummung stehend, daneben werden *pecudes,* d. h. Rindvieh, sehr oft erwähnt, nur vereinzelt andere Tiere. Schließlich faßt man alles in die bequeme Formel *cervulus seu vetula* zusammen.

Das zweite Wort dieser Formel wird gewöhnlich von der Figur eines alten Weibes verstanden. Nun wird zwar die Weiberverkleidung sehr oft neben der Tiervermummung erwähnt, aber immer von dieser getrennt[1]; es wird auch nie gesagt, daß die Verkleidung die eines alten Weibes ist. Man hat sich dabei beruhigt, daß die Ausgelassenheit des Aufzuges zu der Verkleidung in die lächerliche Gestalt eines alten Weibes ge-

[1] Ps.-Augustin *Hom.* 129, 130, Maximus von Turin, Isidorus von Sevilla a. a. O.; erst die *Dicta Priminii* fügen hinzu, daß auch umgekehrt Frauen sich in Männerkleider verkleideten.

führt hat. Angesichts der Tatsache, daß neben dem Hirsch regelmäßig nur *pecudes* erwähnt werden und das Wort *vetula* nie allein steht, hat die richtige Auffassung, *vetula* als *vitulus* Kalb zu verstehen, längst Platz gegriffen.[1]

Die Tiervermummung ist auf die keltischen Länder beschränkt, die Hauptfiguren sind der Hirsch und das Kalb, bezw. die Färse. Dabei kommt einem gleich der mit Hirschhörnern ausgestattete keltische Gott Cernunnos in den Sinn, dessen inschriftlich bezeugtes Bild unter der Notre-Dame in Paris gefunden worden ist; inschriftslose Bilder hat man in Gallien öfters gefunden. Der Name soll nach den Keltologen 'den Gehörnten' bedeuten; sonst ist kaum etwas über diesen Gott bekannt. Nun hat der Abt Aldhelm von Malmesbury (in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts) in einem Briefe an seinen aus Irland zurückgekehrten Freund Eahfrid ein Stück keltisches Heidentum gerettet, das unschätzbar wäre, wenn nicht der Abt in seinem unerträglich aufgeblasenen Latein es mehr auf Wortkünsteleien als auf Tatsachen abgesehen hätte. Er sagt (Migne 89,93) *ubi pridem eiusdem nefandae natricis ermuli* (hoffnungslos korrupt) *cervulique cruda fanis colebantur stoliditate in profanis, versa vice discipulorum gurgustia (imo almae oraminum aedes) architecti ingenio fabre conduntur*. Soviel ist verständlich, daß Hirsche (und was für andere Tiere?) in den Tempeln angebetet wurden.[2] Das bezieht sich doch auf den Gott mit dem Hirschgeweih.

Die monumentale Überlieferung kennt auch das Kalb. Auf der dritten Trommel der Juppitersäule von Mainz stehen zwei

[1] Zu den von Caspari angeführten Autoren kommt nach Chambers *The Mediaeval Stage* I 259 A. 3 auch hinzu C. de Berger *Comm. de personis vulgo larvis seu mascharis* p. 218 (1723). S. Caspari *Kirchenhist. Anecd.* 175 A. 2. Obwohl, wie Caspari bemerkt, weder die Schreibung *vetulus* noch *vitula* vorkommt, kann die Sache nicht zweifelhaft sein. Eine Stelle wie in dem *Poen.* des Theodor von Canterbury: *si quis in Kalendis Januariis in cervulo aut vetula vadit, id est in ferarum habitu se communicant et vestiuntur pellibus pecudum* ist völlig beweisend.

[2] In Ducanges *Lexikon* ist der Vorschlag gemacht, *ermuli* in *hinnuli* zu korrigieren. Das stimmt zu der Epona, aber zu raten ist zwecklos.

rätselhafte Göttinnen: die eine, hinter der ein Pferd oder Maulesel kniet, ist wohl die gallische Pferdegöttin Epona — die *hinnicula* wird wenigstens von Ps.-Augustin als Figur der Tiervermummung erwähnt —, die andere setzt den Fuß auf einen Rinds- oder Kalbskopf, dem die Zunge aus dem Maul heraushängt.[1] Auch sonst kommt diese rätselhafte Gestalt vor; es gibt eine Statue im Wallraf-Richartz-Museum in Köln (N. 241), wo dieselbe Göttin als Attribute noch Fruchtkorb und Schlange hat, und eine Statuette mit dem Fruchtkorb aus Woodchester im British Museum.[2]

Aus der zweiten Homilie des Cäsarius geht hervor, daß die als Tiere vermummten Leute von Tür zu Tür zogen und Gaben erhielten. Das kommt in den bisher besprochenen Kalendenbräuchen nicht vor, wohl aber im Orient, wo Asterios den Umzug der gabenheischenden Kinder erwähnt (s. S. 64 u. 84). Die Ähnlichkeit ist nur zufällig; der Umzug, in dem Gaben erheischt werden, ist bekanntlich im ländlichen Brauch sowohl im Altertum wie in moderner Zeit sehr allgemein. Es ist ganz natürlich, daß die Kalendenaufzüge diese Form erhalten haben, zeigt aber, daß diese aus den Städten hinaus unter die Landbevölkerung gewandert sind und sich deren Gepflogenheit angeschlossen haben. Aber römisch ist jener Umzug nicht.[3]

---

[1] Über die Säule s. Körber *Mainzer Zeitschr.* I 54 u. 90 ff. und *Die große Juppitersäule in Mainz,* Oxé a. a. O. VII 28 ff., Domaszewski *Abh. z. röm. Religion* 139 ff., Drexel *Röm.-germ. Korr.-Blatt* VIII 1915, 65 ff., vgl. auch Wissowa, oben S. 48. Den Deutungen kann ich mich freilich nicht anschließen: die unumgängliche Vorarbeit an den Monumenten, wo die Göttin mit dem Kalbskopf vorkommt, sollte zuerst gemacht werden.

[2] Beide abgebildet bei Körber *Juppitersäule,* Tf. II.

[3] Marx *Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl.*, LVIII 1906, 101 ff. sieht in dem mit einem Hirschgeweih gekrönten Aktaion richtig einen alten Jagdgott und verknüpft mit ihm die Aufzüge der sizilischen Bukoliasten. Der Gott und die Aufzüge seien aus dem ephesischen Artemiskult über Massilia nach Gallien gekommen, wo der Gott als Cernunnos erscheine und die Aufzüge in der von Cäsarius geschilderten Tiermaskerade fortleben. Maass *Österr. Jahresh.* X 1907, 113 ff., hat dies in etwas modifizierter Gestalt aufgenommen und erläutert die keltische

In dem römischen Kalendenbrauch fehlt die Tiervermummung; Libanios z. B. erwähnt sie nicht, trotzdem er zwei ausführliche Schilderungen des Kalendenfestes gibt.[1] Es darf nicht behauptet werden, daß er diesen Brauch übergeht, weil er anstößig war; für die Heiden war die Vermummung nicht anstößiger als die Ulkereien auf den Straßen. Seine Schilderung ist so ausführlich und berücksichtigt so sehr das volkstümliche Treiben, daß es unbegreiflich wäre, warum er die Tiervermummung übergangen haben sollte, wenn er sie wirklich kannte.[2]

Unkenntnis der Tiervermummung läßt sich auch aus zwei, diesmal echten Homilien des Augustinus erschließen. *Hom. 198 de Kal. Jan.* (Migne 38,1024ff.) schildert er eingehend die verworfene heidnische Feier. Die Einzelheiten entsprechen dem, was wir von den römischen Kal. Jan. schon wissen. *acturus es celebrationem strenarum sicut paganus, lusurus alea et inebriaturus te? — avocantur illi cantionibus luxuriarum — currunt illi ad*

Tiermaskerade aus der Darstellung des Aktaion auf dem Unterweltsbild des Polygnot in Delphi. Außerdem leitet er andere in der Predigt des Eligius und von Cäsarius erwähnte Bräuche aus dem antiken Kult her; der *dies tiniarum* z. B. sei nichts anderes als *Πιθοίγια*, die 'Faßöffnung', der erste Tag der Anthesterien. Ich vermag in diesen Zusammenstellungen nichts als gelehrte Spielereien zu sehen.

[1] Die moderne Tiervermummung ist also nicht antiken Ursprunges. Tille a. a. O. begnügt sich mit der bloßen Behauptung. Bilfinger *Das germ. Julfest*, Programm, Stuttgart 1901, weist wenigstens auf das Treiben des römischen Kalendenfestes hin. Wenn er aber in der freien Wiedergabe von der *ἔκφρασις Καλανδῶν* des Libanios S. 68 die Worte *ἀγανακτοῦσιν οἷς ἀκούουσιν* so umschreibt: „wer über diese Maskenscherze in Zorn gerät", so trägt er etwas in den Text hinein, was dort nicht steht. Richtig ist dagegen die Übersetzung derselben Stelle S. 43: „wenn diese Leute über die Spöttereien unwillig werden".

[2] In der oberen linken Ecke des Kalenderbildes für Dezember des Philocalus hängt eine Maske, die also auf die Saturnalien bezogen werden muß. Man darf diese nicht auf 'Maskenscherze' deuten und sie noch weiter für einen Neujahrskarneval in Anspruch nehmen, denn eine Maske bezieht sich in der Antike auf Theaterdarstellungen. Also sind schauspielerische Aufführungen gemeint, die oft als Unterhaltung bei den Gastmählern gegeben wurden (Friedländer *Sittengesch.*[6] I 429).

theatrum — inebriantur illi — illa daemonia delectantur canticis vanitatis, delectantur nugatorio spectaculo et turpitudinibus variis theatrorum, insania circi, crudelitate amphitheatri. Von einer Maskerade kein Wort! Bindend, wenn ein *argumentum ex silentio* bindend sein kann, ist *Hom. 197 de Kal. Jan. contra paganos* (a. a. O. 1021 ff.). Von der Torheit und dem Übermut der Heiden sprechend, die das Geschaffene, nicht den Schöpfer anbeten, kommt er auf die Götzenbilder zu reden und hält sich ausführlich bei den ägyptischen auf: *numquid enim fratres in aliis templis vidistis simulacrum capite canino vel taurino ceterorumque animalium irrationabilium figmenta?* usw. Dabei soll er von der Tiermaskerade geschwiegen haben! Welcher Prediger würde es über sich gewinnen, in einer Kalendenpredigt die schöne Parallele nicht zu gebrauchen!

Eine Schilderung sehr bedenklicher Art gibt Ambrosius in einer u. S. 81 zu erwähnenden Kalendenhomilie, ohne von der Tiervermummung zu sprechen. Noch auffallender ist die o. S. 71 angeführte Stelle, wo er auf diese Sitte anspielt. Zu Psalm 42, 2 „Wie ein Hirsch, der nach Wasserbächen lechzt, so lechzt meine Seele nach dir, o Gott!" macht er eine lange Auslegung, in der er Christus mit dem Hirsch, der Schlangen zertritt, und die Christen mit Hirschen, die ungefährdet über Schlangen wandeln, vergleicht, und das beschließt er mit den Worten: *sed iam satis nobis in exordio tractatus* (sc. *cervus*), *sicut in principio anni more vulgi cervus allusit.* Für einen Cäsarius wäre das Gotteslästerung. Ambrosius dagegen hat nicht gegen das *cervulum facere* als heidnische Unsitte zu kämpfen gehabt, er betrachtet es von ferne als ein recht unschuldiges Spiel. Es war eben ein bäurischer Brauch, dessen heidnischen Gehalt er nicht einsah; in der großen Weltstadt Mailand hielt man sich an eine andere Art der Kalendenfeier.

Es kommt nämlich aus dem Osten des Reiches ein andersartiger Neujahrskarneval. Die von Libanios erwähnten Neckereien sind nichts als eine allgemeine *comissatio,* ein Ausschlag ausge-

lassener Festlaune gegen Knauser und Mürrische, die an dem Festtreiben nicht teilnehmen wollen. Schlimmer erscheint das Treiben bei seinem christlichen Zeitgenossen Ambrosius in seiner Kalendenhomilie n. 7 (Migne 17, 617ff.) *idoli enim portio est inebriare mentem vino, ventrem cibo distendere, saltationibus membra torquere — arte insinuant se hominibus, domos penetrant, ingrediuntur praetoria, aures iudicum et publicas inquietant.* Auch die Behörden werden nicht verschont; merkwürdigerweise spricht er auch von dem Gericht, während nach Libanios Gerichtsruhe während der Kal. Jan. eintritt. Noch schärfer ziehen Johannes Chrysostomos und Asterios gegen das Neujahrstreiben los (s.u.S. 83f). Andere Zeugen sprechen von spöttischen Darstellungen, also gerade Maskenscherzen. Lydus *de mens.* p. 74 W. *καὶ ἀδεῶς τὸ πλῆθος ἀπέσκωπτεν εἰς τοὺς ἄρχοντας οὐ ῥήμασιν ἀλλὰ καὶ σχήμασιν ἐπὶ τὸ γελοιῶδες ἔχουσι*: er gibt auch an, daß diese Spöttereien an den Vota stattfanden. Ausführlicher ist Petrus Chrysologus, Bischof von Ravenna 433, in der Kalendenhomilie n. 155 (Migne 52,609ff.). Nach einer Schilderung der von den heidnischen Göttern begangenen Schändlichkeiten fährt er fort: *haec diximus — quare gentiles hodie faciant deos suos talia committere, quae sustinemus, et faciant tales qui videntibus et horrori sunt et pudori — sed dicit aliquis, non sunt haec sacrilegiorum studia, vota sunt haec iocorum — esse hoc anni principium non gentilitatis offensam.* Die Götter wurden von Menschen dargestellt, die ihre Masken trugen: *qui se deum facit, Deo vero contradictor existit; imaginem Dei portare noluit, qui idoli voluit portare personam.* Auch diese Aufzüge fanden an den Vota statt. Es nimmt keinen wunder, daß Chrysologus, der vor der Mitte des 5. Jahrhunderts in Norditalien wirkte, auch die Tiervermummung kennt; denn auf diese neben der Göttermaskerade zielen wohl die Worte über die, *qui se bestiis compararunt, exaequarunt iumentis, aptaverunt pecudibus, daemonibus formaverunt.* Dasselbe kehrt wieder in der einem Severian zugeschriebenen *Homilia de pythonibus et male-*

ficiis[1]: *ecce Kalendae veniunt et tota daemonum pompa procedit, idolorum tota producitur officina, et sacrilegio vetusto anni novitas consecratur. figurant Saturnum, faciunt Iovem, formant Herculem, exponunt cum venantibus Dianam suis, circumducunt Vulcanum verbis haletantem turpitudines suas — praeterea vestiuntur homines in pecudes, et in feminas viros vertunt, honestatem rident, iudicia violant, censuram publicam rident.*

Jetzt wird es klar, woher diese Götterdarstellungen an den Vota, dem 3. Januar, herstammen: es sind die Götterbilder und -darstellungen, die in langer Reihe die Zirkusprozession eröffneten.[2] Der 3. Januar war der erste Tag der *ludi compitales* und wurde nach Libanios mit Zirkusrennen gefeiert. In jener Zirkusprozession wurden auch Bilder der konsekrierten Kaiser und anderer Mitglieder des Kaiserhauses mitgeführt; Cäsar wurde diese Ehre bei Lebzeiten zuteil. Macrobius *Sat.* I 23, 13 erwähnt als etwas Geläufiges, daß die Götterbilder in den Zirkusprozessionen auf Tragbahren einhergeführt wurden. Der Zug wurde mit Zurufen und Händeklatschen begrüßt und gab zu politischen Kundgebungen Anlaß. Die von Friedländer a. a. O. S. 304 gesammelten Beispiele stammen zwar aus der letzten Zeit der Republik; noch weniger werden sie aber in einer Zeit gefehlt haben, in der die öffentliche Meinung sich nur im Zirkus aussprechen konnte. Man versteht, der Gedanke konnte bei der Anschauung dieses Zuges kommen, den Gefühlen nicht nur

[1] Mai *Spicil. rom.* X 222; die Stelle abgedruckt nach Caspari *Hom. de sacrilegiis* S. 35. Die Erwähnung der Götterprozession und der keltischen Tiervermummung zeigt, daß der Verfasser nicht der Bischof Severianus von Gabala in Syrien sein kann, sondern in Norditalien zu suchen ist. Nach Bardenhewer *Patrologie*[3] 315 (vgl. G. Krüger in der *Prot. Realenc.*[3] XVIII, 247) hat Fr. Liverani *Spicileg. Liberianum* (Florenz 1863) I 192 f. nachgewiesen, daß auch diese Homilie Petrus Chrysologus zuzuschreiben ist.

[2] Friedländer *Sittengesch.*[8] II 353 und bei Marquardt *Röm. Staatsverw.*[2] III 510, mehr bei Soveri *De ludorum memoria Tertull.* (Diss. Helsingfors 1912) 84 f. Siehe bes. Ovid *Amor.* III 2, 45 ff. Die Antrittsspiele des ersten Konsulpaares fanden nach dem Kalender des Polemius Silvius erst am 7. Januar statt; bei Philoclus heißen sie *Iano patri circenses.* Mehr s. Mommsen CIL I[2] p. 306.

ῥήμασι, sondern auch *σχήμασι,* durch karikierte Nachbildungen, Luft zu schaffen. Nun ist es wohl kaum glaublich, daß eine solche Darstellung heidnischer Schändlichkeiten noch etwas vor der Mitte des 5. Jahrhunderts von Staats wegen aufgeführt wurde, aber Chrysologus erwähnt sie so, daß sie etwas tatsächlich Gesehenes und nicht nur literarischer Gemeinplatz zu sein scheint. Leider weiß ich nicht, wann die heidnische Zirkusprozession von der christlichen, die man im byzantinischen Reich findet, abgelöst wurde. Es besteht aber die Möglichkeit, daß die Götterprozession auch nach der offiziellen Abstellung von den Heiden auf private Anregung hin fortgesetzt wurde. Das würde eine noch bessere Gelegenheit zu spöttischen Darstellungen gegeben haben. Die Prozession kann aber dann nicht mehr die Einleitung der Spiele gebildet, sondern muß eine Umwandlung erfahren haben. Und auch abgesehen von dieser Möglichkeit, wie wurde die Zirkusprozession, die sich bei Seneca (*controv. I prooem.*) als ein langweiliges Vorspiel der allgemeinen Unbeliebtheit erfreute, zu einem so volkstümlichen Aufzug?

Johannes Chrysostomos hat in Antiocheia eine Predigt gegen den Kalendenunfug gehalten (Migne 48,953); am folgenden Tage dann eine zweite, in der er jedoch das 'satanische' Fest nur streift (Migne 48,963). Die Beschreibung entspricht dem, was wir schon kennen. *αἱ γὰρ διαβολικαὶ παννυχίδες αἱ γινόμεναι τήμερον καὶ τὰ σκώμματα καὶ αἱ λοιδορίαι καὶ αἱ χορεῖαι αἱ νυκτεριναὶ καὶ ἡ καταγέλαστος αὕτη κωμῳδία,* die Bekränzung und Ausschmückung des Marktes und der Buden — merkwürdig modern mutet es an, daß die Handwerker einander durch die Schaustellung ihrer Erzeugnisse zu überbieten suchten —, das Einholen von Omina, wozu auch das Leeren von vielen Bechern ungemischten Weines *ὑπὸ τὴν ἕω* gehört, — in den frühen Morgenstunden nach der Neujahrsmitternacht, mit der nach römischer Rechnung das neue Jahr anfing, hat man für die Gesundheit im neuen Jahre mächtig getrunken.[1]

[1] Lydus *de mens.* p. 73, 16ff. W.; vgl. Libanios a. a. O.

Diese Beschreibung läßt keinen Zweifel übrig, daß die Predigt sich auf den Neujahrstag selbst bezieht. Nun steht aber am Anfang *τὰ σήμερον ὑπὸ τῆς πόλεως ἁπάσης ἁμαρθέντα — ἡμῖν πόλεμος συνέστηκεν νῦν — δαιμόνων πομπευσάντων ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς.* Hier scheint die Götterprozession am Neujahrstage aufzutreten, denn man kann nicht zu dem Ausweg greifen, daß der Ausdruck metaphorisch 'das teuflische Treiben' der Kal. Jan. bezeichnet. Man wird vielmehr, wenn später von der *καταγέλαστος κωμῳδία* die Rede ist, auch diesem Ausdruck die konkrete Bedeutung jener *σχήματα* beilegen müssen.

Die Frage findet ihre Lösung durch eine ein wenig jüngere Kalendenpredigt des Bischofs Asterios in Amaseia im kappadokischen Pontus (um 400, Migne 48,221; einiges von seiner Schilderung, wie das Kalendenbetteln, ist schon S. 64 erwähnt). Sie verläuft in dem allgemeinen Schema; daneben treten aber neue merkwürdige Einzelheiten auf, wie das Anulken der Bauern (s. u. S. 93 A. 1) und ein von Soldaten aufgeführter Neujahrskarneval.[1] Er nennt diesen *πομπεία.* Die Soldaten verhöhnen (*κωμῳδοῦσι*) die höchste Obrigkeit, indem sie auf einen Wagen wie auf eine Bühne hinaufsteigen und Trabanten ernennen. Asterios trachtet nach einem gewählten Stil und deutet die seinen Zuhörern wohlbekannten Einzelheiten des Brauchs nur an. Auch wenn er es nicht ausdrücklich sagt, so ergeben seine Worte, daß die Trabanten den Hofstaat eines Königs bilden.

[1] Asterios *Kal.-hom.* Migne 40, 221 *μανθάνουσιν γὰρ ἀνελευθερίαν, ἐπιτηδεύματα σκηνικῶν — — τὴν γὰρ μεγίστην ἀρχὴν κωμῳδοῦσι καὶ διασύρουσιν, ἅρμα ὡς ἐπὶ σκηνῆς ἀναβαίνοντες καὶ δορυφόρους πεπλασμένους χειροτονοῦντες καὶ δημοσίᾳ ποιοῦντες τὰ τῶν ἐξυρημένων πρὸς κόνδυλον. καὶ ταῦτ' ἐστιν τῆς πομπείας τὰ σεμνότερα. τὰ δὲ ἄλλα πῶς ἄν τις εἴποι; μὴ καὶ ἐκκαλυψάμενος γυναικίζεται ὁ ἀριστεύς, ὁ τὸν θυμὸν λεοντώδης, ὁ μετὰ τὴν ὅπλισιν θαυμαστὸς ὀφθῆναι τοῖς οἰκείοις καὶ φοβερὸς τοῖς ἐναντίοις· καὶ τὸν χιτῶνα μέχρι τῶν σφυρῶν ἀφίησι καὶ τοῖς στέρνοις περιελίττει τὴν ζώνην καὶ ὑποδήματι κέχρηται γυναικείῳ καὶ τὸν κρώβυλον ἐπιτίθεται τῇ κεφαλῇ, ᾗ γυναιξὶ νόμος, καὶ φέρει τὴν ἠλακάτην ἐρίου γέμουσαν καὶ τῇ δεξιᾷ νῆμα κατάγει τῇ ποτε φερούσῃ τὸ τρόπαιον· καὶ τὸν τόνον τῆς ψυχῆς ἐναλλάττων τὸ ὀξύτερον καὶ γυναικῶδες φθέγγεται.*

Die Soldaten verhöhnen ihn weidlich und in seiner Person den Kaiser. Zum Hofstaat gehört auch ein Harem. Darum stecken sich die Soldaten in Weiberkleider; Asterios geht selbst freilich auf in literarischen Reminiszenzen von Herakles bei Omphale. Hier haben wir endlich eine wirkliche Neujahrsmaskerade und einen Saturnalienkönig, der nicht der römische *rex bibendi* ist, sondern die Stelle des Herrschers usurpiert.

Woher dieser gekommen ist, wurde durch die viel besprochenen Akten des Märtyrers Dasius aufgehellt.[1] Am 20. November 303 ist der christgläubige Soldat Dasius von dem Legaten Bassus in Durostorum in Moesia inferior unweit des heutigen Silistria hingerichtet worden, weil er sich weigerte, den Saturnalienkönig zu spielen. Einen Monat zuvor[2], also am 17. November, war er zum König ausersehen worden; nachdem er das königliche Gewand einen Monat hindurch getragen hatte und allen Lüsten hatte frönen dürfen, sollte er sich an dem Hochtag des Festes am Altar des Saturnus erstechen. Die Authentizität der Akten ist zweifellos, nur hat anfangs Cumont und noch Wissowa[3] nicht glauben wollen, daß zu dieser Zeit ein derartiges Menschenopfer im römischen Heer wirklich vorkam. Aber es ist erklärlich als das Wiederaufleben einer altheimischen Sitte orientalischer Truppen unter dem Einfluß der Grausamkeit und der Blutgier, die die damals gerade losgelassene Christenverfolgung entfesselt hatte.

Die orientalischen Parallelen sind zuerst von Parmentier her-

---

[1] Herausgeg. von Cumont mit kurzen Bemerkungen *Analecta Bolland.* XVI 1897, 6ff.

[2] Ich kann nicht umhin, auf die Parallele hinzuweisen, daß die Saturnalienzeit hier die Dauer eines Monats hat gerade wie später die Brumalien, die die Saturnalien abgelöst haben; doch sind mit Rücksicht auf die Wintersonnenwende die Brumalien zwischen den 24. November und den 24. Dezember verlegt. Dadurch erklärt sich, daß in den Kalendern des Philocalus und des Polemius Silvius zum 24. November der Vermerk Bruma steht, d. h. nicht Wintersonnenwende, sondern Anfangstag der Brumalien.

[3] Wissowa in Roschers *Lexikon* III 440.

vorgezogen und haben Cumont überzeugt.[1] An dem babylonischen Sakäenfest wurde ein verurteilter Verbrecher in die Tracht des Königs gekleidet; er durfte den Herrscher spielen und alle Lüste befriedigen, sogar der Harem des Königs stand ihm zur Verfügung; am Ende des Festes wurde er getötet.[2] Die Sakäen wurden zwischen dem 16. und 20. Lous (im Hochsommer) gefeiert. Darin liegt die Schwierigkeit gegen die Identifizierung der Sakäen mit dem babylonischen Neujahrsfest Zagmuk; denn dies wurde um die Frühlings-Tagundnachtgleiche, zwischen dem 8. und 11. Nisan gefeiert. Diese vielumstrittene Frage, die durch Hereinziehen des jüdischen Purim- und des persischen Farwardigan- (Epagomenen-)festes noch verwickelter gestaltet worden ist[3], muß hier beiseitegelassen werden. Es ist jedoch zu erwähnen, daß sich Spuren des Narrenkönigs in altbabylonischer Zeit gefunden haben. Eine neubabylonische Chronik erwähnt einen Vorfall, der sich in der Zeit der Isin-dynastie, ung. 80 Jahre vor Hammurabi ereignet haben soll. „Urra-imitti hatte den Gärtner Ellil-bani als Ersatzfigur auf seinen Thron gesetzt und hatte seine Königskrone

[1] *Revue de Philologie* XXI 1897, 143 ff.

[2] Am schärfsten hat sich gegen diese Zusammenstellung Geffcken geäußert (*Hermes* XLI 1906, 222) und den Vorfall in Durostorum als gänzlich erdichtet hingestellt. Gegen die oben angeführte Schilderung der Sakäen, die aus der Rede stammt, die Dion von Prusa den Diogenes vor Alexander halten läßt (p. 67 Arn.), führt er an, daß Berossos (bei Athen. p. 639 C) von einer Tötung nichts erzählt, aber auch dieser erwähnt den Narrenkönig unter dem Namen ζωγάνης, und seine Existenz, nicht seine Tötung ist der springende Punkt. Er kommt ja auch unter den römischen Soldaten in Amaseia vor. G. ist also im Unrecht, wenn er behauptet, es führe „doch auch schlechterdings keine Verbindung von dem innerasiatischen Feste der Sakäen hinüber zu dem ausdrücklich als Kronosfest, ja in den Synaxarien als hellenischer Brauch bezeichneten Vorgang in Durostorum"; er vergißt sogar, daß für die Christen 'hellenisch' so viel als 'heidnisch' bedeutet. Geffcken folgt sein Schüler F. Schwenn: *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern (Rel.-gesch. Vers. u. Vorarb. XV 3)* 167 f.

[3] Literatur und Diskussion zuletzt bei Frazer *The Golden Bough*[3] VI 354 ff.

auf dessen Haupt gesetzt. U. starb in seinem Palast. E., der auf dem Throne saß, stand nicht auf, sondern machte sich zum König."[1] Die Sitte eines Ersatz- oder Narrenkönigs ist also altbabylonisch. Dabei tut es nichts zur Sache, ob der berichtete Vorfall historisch oder mythisch ist; die Sitte ist bezeugt. Demnach wird es nicht mehr möglich sein, wie gelegentlich versucht worden ist, auch die Tötung des Narrenkönigs an den Sakäen als Erfindung hinzustellen, um das gleiche Vorkommnis im Heere von Durostorum wegleugnen zu können. Wir haben hier wirklich den Saturnalien-Narrenkönig, aber er ist orientalisch; Frazer nennt ihn a. a. O. 308 mit Unrecht römisch. Orientalische Soldaten haben ihn wie so vieles von orientalischer Religionsübung ins Reich mitgebracht.

Parmentier hat schon a. a. O. bemerkt, daß der Brauch in der von Asterios geschilderten Kalendenfeier der Soldaten in Amaseia in Pontus wiederkehrt. Der Narrenkönig wird zwar nicht getötet, — die Tötung muß eine Ausnahme gewesen sein, die nur in einer Zeit vorkam, wo die Verfolgung die bösen Gelüste entfesselte. Es ist also wieder ein Saturnalienbrauch, obgleich ein vor nicht langer Zeit eingeschleppter, auf die Kal. Jan. übertragen worden. Die Saturnalien waren seit alters im Heere sehr beliebt und sehr gefeiert.[2] In der allgemeinen Lustbarkeit glichen Saturnalien und Sakäen einander, so daß es ohne weiteres verständlich ist, daß orientalische Soldaten, die im römischen Heere die Saturnalien feierten, auf diese die Sakäenbräuche übertrugen. Ebenso verständlich ist, daß der Brauch weiter auf die Kal. Jan. überging, wenn diese die Rolle der Saturnalien übernahmen und diese verdrängten. Wenn die Sakäen wirklich eine Fortsetzung des babylonischen Neujahrs-

[1] Zimmern *Zum Streite um die 'Christusmythe'* 49; die Geschichte ist auch zu den Griechen gekommen, Agathias II 25.

[2] Cic. *ad Att.* V 20, 5; Tac. *Hist.* III 78. Es scheint durch Abzüge vom Solde ein Fonds für die Feier gebildet worden zu sein, Mommsen *Hermes* XXXV 1900, 452, v. Premerstein *Klio* III 1903, 11; dagegen Blümner *N. Jahrb. f. klass. Altertum* V 1900, 434.

festes sind, so muß das auf eine Verlegung auf die Kal. Jan. hingedrängt und zu der wachsenden Bedeutung des Neujahrsfestes mächtig beigetragen haben. Aber wie gesagt, dieser Punkt ist noch unklar.

So ist in die römische Kalendenfeier ein orientalischer Zug hineingekommen: der Narrenkönig und der Maskenaufzug. Etwas äußerlich Ähnliches fand sich in der Götterprozession der Vota. Es läßt sich vermuten, daß diese, von dem orientalischen Maskenaufzug beeinflußt, ihren Ruf von tödlicher Langeweile gegen Popularität eintauschte, so daß sie, wenn sie auch nicht mehr von Staats wegen veranstaltet wurde, doch fortlebte, wie die Schilderungen des Chrysologus zeigen. Und Lydus erwähnt, daß die Obrigkeit an dem Tage der Vota durch Darstellungen verspottet wurde. Andrerseits ist der italische Götteraufzug nach Osten gekommen und wie der Maskenaufzug auf den Neujahrstag verlegt worden. Vor allem lud der Gott Janus dazu ein. Lydus erzählt, daß dieser noch zu seiner Zeit (Zeit des Justinian) in Philadelphia am Neujahrstage vorgeführt wurde.[1] Von einer *πομπεία* ähnlicher Art sind vermutlich die Worte des Johannes Chrysostomos von den am Neujahrstag auf dem Markt zu Antiocheia *πομπεύσαντες δαίμονες* zu verstehen. Von selbst konnte die Götterprozession der Vota kaum auf den Neujahrstag verlegt werden, da an diesem keine Spiele gegeben wurden.

Vielleicht ist der Soldatenkarneval nach Westen gedrungen und hat sich in weitere Kreise verbreitet. Es kann kaum nur Zufall oder stilistische Antithese sein, daß Cäsarius[2] seine Schil-

---

[1] Nach einer von antiquarischer Gelehrsamkeit strotzenden Partie über den Janus fährt Lydus fort (*de mens.* p. 65 W.) *καὶ ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς Φιλαδελφείᾳ ἔτι καὶ νῦν ἴχνος τῆς ἀρχαιότητος σώζεται· ἐν γὰρ τῇ ἡμέρᾳ τῶν Καλανδῶν πρόεισι ἐσχηματισμένος αὐτὸς δῆθεν ὁ Ἰανὸς ἐν διμόρφῳ προσώπῳ καὶ Σατοῦρνον αὐτὸν καλοῦσιν οἷον Κρόνον.* Vielleicht liegt hierin die Erklärung der Hartnäckigkeit, mit der die christlichen Homilien den Janus als den Gott des Neujahrs verfolgen.

[2] Ps.-Augustin *Hom. 129* (Migne 39, 2002).

derung der Weiberverkleidung am Kalendenfest auf die Soldaten gemünzt hat: *non erubescentes tunicis muliebribus inserere militares lacertos* und *iusto enim iudicio Dei evenisse credendum est, ut militarem virtutem amitterent, qui feminarum se specie deformarent.* Freilich stammt die Predigt erst aus der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts, einige Zeit nach dem Fall des weströmischen Reichs. Also wird die Militärmaskerade fortgelebt haben, oder man muß eine literarische Übertragung annehmen, die der Schilderung der Weibervermummung die Farbe geliehen hat, die schon früher von Maximus von Turin a. a. O. (S. 71) erwähnt wird. Jedenfalls scheint mir die Wahrscheinlichkeit dafür zu sprechen, daß die Weiberverkleidung in letzter Linie von der orientalischen Militärmaskerade stammt, die in volkstümliche Kreise sich verbreitet hat und in den westlichen Provinzen mit der keltischen Tiermaskerade zusammengetroffen und neben diese getreten ist.

Es erübrigt noch, einen Punkt richtigzustellen. Aus den Acta des Dasius hat Wissowa[1] geschlossen, daß gegen das Ende des Heidentums Saturnalien und Kal. Jan. zusammenfielen, weil diese im Kap. 3 eingehend einen Kalendenbrauch schildern. *αὕτη ἡ μυσαρὰ παράδοσις καὶ μέχρις ἡμῶν τῶν ἐσχάτων περιελθοῦσα ἀθλιωτέρως παραφυλάττεται. — ἐν γὰρ τῇ ἡμέρᾳ τῶν Καλανδῶν Ἰανουαρίων μάταιοι ἄνθρωποι τῷ ἔθει τῶν Ἑλλήνων ἐξακολουθοῦντες χριστιανοὶ ὀνομαζόμενοι μετὰ παμμεγέθους πομπῆς προέρχονται ἐναλλάττοντες τὴν ἑαυτῶν φύσιν καὶ τὸν τρόπον καὶ τὴν μορφὴν τοῦ διαβόλου ἐνδύονται· αἰγείοις δέρμασι περιβεβλημένοι τὸ πρόσωπον ἐνηλλαγμένοι ἀποβάλλουσιν ἐν ᾧ ἀνεγεννήθησαν ἀγαθῷ καὶ διακατέχουσιν ἐν ᾧ ἐγεννήθησαν κακῷ.* Das ist eine lose eingefügte Abschweifung, die m. E. erst von dem griechischen Übersetzer oder Bearbeiter des ursprünglich lateinischen Originales herrührt. Der Brauch hat nichts mit den in Durostorum begangenen Saturnalien zu tun und ist auch nicht der gleiche wie die keltische Tiermaskerade;

[1] Wissowa in Roschers *Lexikon der Mythol.* IV 440.

die Leute hüllen sich in Ziegenfelle und verändern, d. h. maskieren das Gesicht. Wir kennen dank neuerer Untersuchungen, den Gebrauch; er hat sich bis zum heutigen Tag auf der Balkanhalbinsel erhalten und ist von Albanien und Bulgarien bis nach Thessalien verbreitet.[1] Er ist keine Tiermaskerade, obgleich die Leute sich in Ziegenfelle einhüllen und vor dem Gesicht eine Maske von Ziegenfell tragen, denn diese ist nicht wie ein Bockskopf, sondern als eine gewöhnliche Maske gestaltet. Die Bräuche zeigen auch hier gar nichts von einer Tiermaskerade. Sie sind heutzutage gewöhnlich vor oder in den Fasten, aber in Thessalien und im südlichen Makedonien auch am Abend vor dem Epiphanientag üblich. Jedenfalls hat eine zeitliche Verschiebung stattgefunden. Die Kalendenfeier war im Mittelalter auf der Balkanhalbinsel volkstümlich. Sie wird neben den Vota, Brumalien und einer am 1. März gefeierten Panegyris von dem zweiten trullanischen Konzil im J. 692 can. 62 verboten; die Bräuche, die nicht nach den verschiedenen Festen geschieden werden, sind Tänze, Vermummungen der Frauen in Männer, der Männer in Frauen und das Tragen von Masken *κωμικὰ ἢ σατυρικὰ ἢ τραγικά*. Diese Einteilung beruht auf antiquarischer Gelehrsamkeit; deutlich paßt das aber auch auf die Masken von Ziegenfell. Theodor Balsamon erwähnt in seinem Kommentar des angeführten Kanons (Migne 137, 727), daß die Bauern noch zu seiner Zeit am 1. Januar ein Fest feierten, verliert sich aber in eine zweifelhafte Gelehrsamkeit anstatt einer Schilderung der Bräuche. Die Stelle ist jedenfalls sehr wertvoll als Beweis für das zähe Nachleben der Kalendenfeier und macht die Verknüpfung von dem in den Akten des Dasius erwähnten Brauch mit dem ähnlichen modernen auf der Balkan-

[1] Dawkins *Journ. Hell. Stud.* XXVI 1906, 191 ff.; *Annual Brit. School at Athens* XI 1904/5, 72 ff.; Lawson, ebend. VI 1899/1900, 125 ff.; Zusammenstellung mit neuem Material bei Ridgeway *The Origin of the Tragedy* 16 ff.; dazu Kazarow *Arch. f. Religionswiss.* XI 1908, 407. Ich habe die Gebräuche in anderem Zusammenhang besprochen *N. Jahrb. f. klass. Altertum* XXVII 1911, 677 ff.

halbinsel sicherer. Die fragliche Stelle lehrt also nichts weder für die Saturnalien noch für die römischen und westeuropäischen Kalendenfeiern, ist aber als ein Zeugnis aus dem frühesten Mittelalter für die Kalendenbräuche auf der Balkanhalbinsel äußerst wertvoll. Ich habe a. a. O. vermutet, daß die Verkleidung in Ziegenfelle in letzter Linie auf den Dionysoskult zurückzuführen sei.

Die Entwicklung des Festes der Kal. Jan. läßt sich nun überschauen; freilich ist sie etwas verwickelter, als gemeiniglich angenommen wird. In dem altrömischen Neujahr überwog die Bedeutung des Amtsantrittes so sehr, daß dieser bei seiner Verlegung von dem 1. März auf den 1. Januar das Neujahr mit sich zog. Weniger bedeutete der Neujahrstag als Kalendereinschnitt, obgleich diese Seite auch nicht fehlte; zum Teil war das den Kal. Jan. mit den übrigen Kalenden, Nonen und Iden gemeinsam. Aus diesen beiden Umständen ergibt sich als das für den Tag Charakteristische die verschiedenen Omina. Durch die Astrologie, insbesondere die Laienastrologie, erhielt der Neujahrstag als Kalendereinschnitt eine für das ganze Jahr entscheidende Bedeutung; hierdurch erwuchs recht eigentlich seine rechte Bedeutung als Feier des Jahresanfanges und erhielt das Fest seine Anziehungskraft. Durch die Verlegung der Vota auf den 3. Januar wurde das Fest mehrtägig, und zwar durch die anschließenden *ludi compitales* fünftägig. So konnten die Compitalienbräuche, das ausgelassene Gelage, in der Kalendenfeier aufgehen. Verwandt waren die nahen Saturnalien, von denen die Kal. Jan. auch Bräuche in sich aufgenommen haben — vor allem die ausgelassene Festlust unter Gleichheit zwischen Herren und Dienern. Die Saturnalien sind wenigstens bis in das 5. Jahrhundert gefeiert worden; nach dem Sieg des Christentums konnten sie schärfer unterdrückt werden — bei Polemius Silvius ist der alte Name verschwunden, obgleich das Fest geblieben ist — als trotz allen Donnerns die Kal. Jan., die

z. T. hochoffiziell waren. Am 3. Januar, den Vota, fand bei der Eröffnung der *ludi compitales* die übliche Zirkusprozession statt, die zu Spöttereien und politischen Kundgebungen Anlaß bot.

Den babylonisch-persischen Sakäen bzw. dem babylonischen Neujahrsfest entstammt der von seinem Hofstaat umgebene Narrenkönig, der zuerst in den Saturnalien, dann an den Kal. Jan. im Heere auftritt. Sein Auftreten gab den Vorwand für die beliebten Spöttereien gegen Vorgesetzte und Kaiser. In dieser Form ist diese Maskerade nur aus dem Osten überliefert. Natürlich ist sie der Obrigkeit ein Dorn im Auge gewesen, und man wird bei der zivilen Bevölkerung nicht das geduldet haben, was man von den Soldaten ertragen mußte. In den Städten des Westens scheint daher der Karneval sich irgendwie mit der Götterprozession der Vota verbunden zu haben, die dadurch, wenigstens als private Veranstaltung, ein Nachleben bis tief in das 5. Jahrhundert hinein erhielt. Durch diesen östlichen Einfluß entstand eine Narrenfreiheit, von der norditalische Kirchenväter und Lydus sprechen, eine Narrenfreiheit, die viel weiter ging als früher; die Saturnalien beschränkten sich auf fröhliche Festfreude unter allgemeiner Gleichheit; das Treiben in der Silvesternacht war nichts als eine allgemeine *comissatio*. Das Neujahrstreiben artete in ein Karnevalstreiben aus; auch die Obrigkeit wurde in Wort und Darstellung arg mitgenommen.

Auch nach dem Fall des weströmischen Reichs pflegten sich die Soldaten in Weibertracht zu verkleiden; vielleicht stammt die Weiberverkleidung im ländlichen Brauch, die sich sowohl im Westen wie auf der Balkanhalbinsel findet, von dort. Die Kalendenfeier, die für die menschliche Natur etwas merkwürdig Anziehendes hat — man braucht sich nur gewisser Erscheinungen der Neujahrsfeier in modernen Großstädten zu erinnern —, hat sich durch das ganze Reich verbreitet, wozu ihr offizieller Charakter sehr stark beitrug und in christlicher Zeit daneben

der Umstand, daß sie eine sowohl sehr volkstümliche wie auch nichtkirchliche Feier war. Seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts hat die westliche Kirche den Versuch gemacht, die Kal. Jan. dadurch zu bekämpfen, daß sie den Tag zu einem Fastentag machte, aber auf die Dauer blieb das vergeblich. Die Kal. Jan. wurden auch auf dem Lande gefeiert, wo die Bauern den Städtern so gut, wie sie es verstanden, nachahmten. Die Narrenfreiheit hatte bei den Bauern keinen Nährboden; im Gegenteil wurde ihnen, wenn sie in die Stadt kamen, arg mitgespielt[1]; man hört auch nichts von ihr im ländlichen Brauch. In den von den Kelten bewohnten Provinzen gab es eine einheimische Tiermaskerade. Sie war ursprünglich nicht an den Jahresanfang gebunden[2], wurde aber von dem Kalendenfest angezogen, da dieses sich durch die Götterprozession der Vota und den Hofstaat des Narrenkönigs auszeichnete. Von diesem städtischen Brauch wurde vermutlich die Weiberverkleidung in den ländlichen hinzugenommen.

Die Tiervermummung und die Weiberverkleidung setzten sich in den frühmittelalterlichen Kalendenbräuchen fort. Wohlbekannt ist aus vielen kirchlichen Verboten die unausrottbare Neigung der Landbevölkerung für Tänze und Lieder, die sie vor oder gar in der Kirche selbst aufführten, und für Schmäuse und Gelage, die sie mit Vorliebe auf die großen kirchlichen Festtage verlegten und in der Kirche selbst abhielten; das ist doch ohne Zweifel ein Stück Erbgut von den heidnischen Festen mit ihren Opferschmäusen und Kulttänzen. Um so weniger fehlte

---

[1] Asterios a. a. O. (Migne 40, 220) *τοὺς δὲ ἱεροὺς καὶ βελτίστους γεωργοὺς οἷα διατίθησιν αὕτη ἡ ἡμέρα. φευκτὴν καὶ ἄβατον τὴν πόλιν ἐργάζεται, καὶ μᾶλλον αὐτὴν ἀποδιδράσκουσιν ἢ οἱ λαγωοὶ τὰ δίκτυα. οἱ γὰρ εὑρισκόμενοι μαστίζονται, παροινοῦνται, ἀπολλύουσιν τὰ ἐν χερσίν, ἐν εἰρήνῃ πολεμοῦνται, ἐπιχλευάζονται, κωμῳδοῦνται λόγοις καὶ ἔργοις.*

[2] Es konnte Zufall sein, daß der älteste Zeuge, Pacianus, die Tiervermummung nicht mit einem bestimmten Tag verbindet in den *Dicta abbatis Priminii* heißt es aber ausdrücklich c. 22 *cervulos et vetulas in Kalendas vel aliud tempus nolite ambulare.*

dies bei den Kal. Jan. Schon vor der Bekehrung war die Laienastrologie bei Kelten und Germanen eingewurzelt, kein Wunder, daß die Neujahrsomina von ihnen aufgenommen und mit Benutzung einheimischer Orakelarten weiter ausgestaltet wurden. So haben sich die Elemente der frühmittelalterlichen Kalendenfeier in Westeuropa zusammengefunden; auf weitere einheimische Bestandteile und ihr Verhältnis zu den antiken werde ich in dem folgenden Abschnitt zurückkommen.

Im byzantinischen Reich setzten sich die Kal. Jan. bis tief in das Mittelalter fort. Zeugnisse sind das trullanische Konzil vom Jahre 692 und Theodor Balsamon Ende des 13. Jahrhunderts. Sie leben noch im slawischen Volksbrauch fort, aber die Bräuche und auch der Name sind z. T. auf das Weihnachtsfest übertragen worden. Auch in Ostkleinasien lebt das Kalendenfest bei den Griechen und Armeniern fort und ist sogar von den Türken übernommen worden. Am Silvesterabend ziehen arme Kinder umher, pochen an die Türen der Wohlhabenden, singen Kalendenlieder und erbitten Kalendengeschenke gerade wie zur Zeit des Asterios.[1]

II Römische oder germanische Weihnachten?

Über die Herkunft des volkstümlichen Weihnachtsfestes sind in den letzten Jahrzehnten größere Untersuchungen veranstaltet worden von Alexander Tille und dem neulich verstorbenen gründlichen chronologischen Forscher Gustav Bilfinger.[2] Beide gehen

---

[1] Carolides *Bem. zu den alten kleinas. Sprachen u. Mythen* (Straßburg 1913) 183 A. 1.

[2] Tille *Die Geschichte der deutschen Weihnacht,* Leipzig 1893; *Yule and Christmas, Their Place in the Germanic Year,* London 1899; Bilfinger *Untersuchungen über die Zeitrechnung der alten Germanen,* II *Das germanische Julfest,* Programm, Stuttgart 1901. Ich habe eine knappe zusammenfassende Darstellung gegeben, *Die volkstümlichen Feste des Jahres* (Rel. gesch. Volksbücher III H. 17/18) S. 39—66, erweiterte schwedische Auflage *Årets folkliga fester,* Stockholm 1915, 123 ff., die durch diese Aufsätze in gewissen Punkten eingehender begründet wird.

der herkömmlichen Auffassung scharf zu Leibe, nach der das Weihnachtsfest einem heidnisch-germanischen Sonnenwendfest entstamme, das, nachdem die Sonne ihren tiefsten Stand erreicht hatte, aus Freude über ihre Rückkehr gefeiert wurde. Von jenem Sonnenwendfest findet sich sonst keine Spur, und Feiern der Sonnenpunkte sind bei primitiven Völkern eine seltene Ausnahme. Es ist leichte Mühe zu zeigen, daß jene Hypothese sehr schwach begründet ist. Die beiden erwähnten Gelehrten gehen aber zum anderen Extrem über. Ihnen ist von den Weihnachtsbräuchen nichts oder wenig einheimisch-germanisch; alles oder aber das Wichtigste soll der römischen Kalendenfeier entlehnt oder zum anderen Teil christlichen Gebräuchen entsprungen sein. Da dem Kalendenfest eine sehr große Bedeutung für die Frage zukommt, so wird es auch der antiken Heortologie vergönnt sein, mitzureden. Denn man muß erst das antike Kalendenfest und seine Entwicklung genau kennen, ehe man über seine Fortsetzung im Mittelalter und seine Bedeutung für das Entstehen des Weihnachtsfestes urteilt. Diese notwendige Vorarbeit habe ich in dem vorhergehenden Abschnitt zu leisten versucht; nun wird es mir zur Pflicht, obgleich ich mich auf nichtantikes Gebiet begebe, die Hypothesen zu prüfen, die dem Kalendenfest den ausschließlichen oder doch bedeutendsten Anteil an dem Entstehen des volkstümlichen Weihnachtsfestes zuschreiben.

Das Material für die Vorgeschichte des Weihnachtsfestes im volkstümlichen Brauch ist sehr umfassend; es ganz vorzulegen würde weit über den Rahmen eines Aufsatzes gehen; es ist auch so oft besprochen, daß es nicht nötig ist und ich mich begnügen kann, die springenden Punkte hervorzuheben und zu untersuchen.

In der im Titel oben gegebenen Form ist das Problem selbstverständlich falsch gestellt, obgleich die von Bilfinger erteilte Antwort dieser gewaltsam vereinfachten Fragestellung entspricht. Es gibt in der christlich-antiken Feier der Geburt des Heilandes einen festen Punkt, woran sich nicht nur kirchliche, sondern

auch volkstümliche Bräuche anknüpfen. Andrerseits wird es nie gelingen, gewisse Bräuche auf antiken Ursprung zurückzuführen, z. B. das Pferdefest am Tag des hl. Stephanus, das in Schweden schon spätestens Anfang des 14. Jahrhunderts bezeugt[1] ist. Die Frage muß in zwei geteilt werden: 1. gibt es ein heidnisch-germanisches Fest, das von dem christlichen Weihnachtsfest aufgesogen wurde? 2. sind die volkstümlichen Bräuche des Weihnachtsfestes römisch-antiken Ursprunges, oder stammen sie irgend anderswoher? Beide Fragen sind untereinander eng verknüpft, lassen sich aber in gewissem Grade unabhängig voneinander lösen. Denn gesetzt, daß ein heidnisches Weihnachtsfest nicht existiert hat, so können jedoch sowohl ursprünglich römische wie einheimische Bräuche an das christliche Weihnachtsfest angeknüpft haben. Diesen Standpunkt nehmen in der Tat sowohl Tille wie Bilfinger ein. Für sie steht das Problem demnach anders; es teilt sich in die Fragen: 1. woher sind die volkstümlichen Bräuche, die sich mit dem Weihnachtsfest verknüpften, gekommen? und 2. warum haben diese Bräuche sich an das Weihnachtsfest angeschlossen? Die von ihnen gegebenen Antworten sind verschieden, in zwei Punkten stimmen sie aber überein: einmal die christliche Feier hat die Zeit fixiert, und aus ihr haben sich gewisse Bräuche herausentwickelt; zweitens, die Ursache, warum andere Bräuche, die das Weihnachtsfest erst recht volkstümlich machten, auf sie verlegt wurden, liegt darin, daß der Weihnachtstag als Anfangstag des Jahres das Erbe eines älteren Neujahrstages und Jahresanfangsfestes antrat. Hier fängt aber der Unterschied an. Für Tille ist der alte Neujahrstag und Winteranfangstag Martini; die Weihnachten haben das Erbe sowohl von diesem wie von dem römischen Kalendenfest übernommen. Bilfinger meint, daß das altrömische Neujahrsfest am 1. Januar einfach auf den von der Kirche durchgesetzten neuen Neujahrstag, den 25. Dezember, verlegt wurde. Die Weih-

[1] Siehe Vf. *Die volkstümlichen Feste des Jahres* (Rel. gesch. Volksbücher III H. 17/18) S. 55, *Årels folkliga fester* S. 256 mit Abb. 60.

nachtsbräuche, die nicht christlichen Ursprunges sind, sind demnach nur übertragene Kalendenbräuche.

Der Angelpunkt der Beweisführung besteht also bei beiden Gelehrten in der Annahme einer Verschiebung des Jahresanfanges und in der weiteren Annahme, daß ein volkstümliches Fest durch den Jahresanfang bedingt sei, und daß demnach die Bräuche die Verschiebung des Jahresanfangs auf den 25. Dezember mitgemacht haben. Zuerst muß also untersucht werden, welche Bedeutung dem Jahresanfang in chronologischer und heortologischer Beziehung im allgemeinen und bei den Germanen im frühen Mittelalter zukam.

Seit J. Grimm und Weinhold spielt die Frage „über die deutsche Jahrteilung“ eine große Rolle unter den Germanisten. Tille, der, wenn sich nur eine Gelegenheit bietet, scharf gegen Weinhold loszieht, steht ganz im Banne der Jahrteilung. Gestützt auf des Tacitus Zeugnis, daß die Germanen nur drei Jahreszeiten kannten, und auf mittelalterliche Quellen, sucht er die drei Jahreszeiten als eine chronologisch fixierte Dreiteilung des Jahres nachzuweisen. Eine Zweiteilung des Jahres in Winter und Sommer ist allen Germanen eigen; Tille legt beides zusammen und folgert, daß die alten Germanen das Jahr in sechs Teile, deren jeder 60 Tage umfaßte, zerlegten. Der angelsächsische *Giuli* und der gotische *Jiuleis* (s. unten S. 137) stellen solche Doppelmonate dar. Da Doppelmonate sich bei den semitischen Völkern finden, werden sie aus dem Orient hergeleitet. Das Jahr fing mit dem Winter, und zwar am 10. November, an. All das ist unverbindliche Konstruktion. Hauptsache ist, daß die Jahreszeiten eigentlich gar keine Abschnitte von bestimmter Tageszahl bilden wie auch heutzutage. In geschichtlicher Zeit, ehe die römische Monatsrechnung sich durchgesetzt hatte, kommt es dagegen vor; die Isländer zählen einen Sommer von 184 Tagen und einen Winter von 180 Tagen, die Schweden und Norweger ein Winter- und ein Sommerhalbjahr vom 14. Oktober bzw. vom 14. April an. Das beruht aber einzig und allein darauf,

daß man, als man von auswärts den festen kalendarischen Rahmen bezog, die üblichen einheimischen Jahreszeiten darin einzwängte. Von Anfang an waren Sommer und Winter Begriffe, die an eine bestimmte Tageszahl nicht gebunden waren, und waren es auch damals nur nebenbei. Ebenso steht es mit den kleineren Abschnitten. Nach Tacitus kannten die Germanen den Frühling; das bestätigt die Sprache (schwed. *vår* = lat. *ver*), d. h. die Drittelung besteht ohne weiteres neben der Zweiteilung. Wie kleinere Abschnitte entstehen, kann ich aus meiner Heimat belegen, wo man fünf Jahreszeiten zählte; der Herbst wurde in die 'Ernte' und den 'Nachherbst' zerlegt. Es ließen sich viele Beispiele dafür anführen, daß aus Rücksichten auf Klima und Arbeiten eine größere Zahl kleinerer Jahreszeiten entstehen. Auch diese Jahreszeiten sind natürliche Abschnitte unbestimmter Länge; erst als man einen Kalender nicht mit lunaren, sondern mit solaren Monaten darauf legte, werden sie in sein Schema eingezwängt und erhalten eine bestimmte Tageszahl, d. h. man sucht die römischen Monatsnamen mit einheimischen, dem Volke verständlichen und einigermaßen entsprechenden Wörtern wiederzugeben. Daher die vielen schwankenden, nie recht in Gebrauch aufgenommenen Monatsnamen auf germanischem Boden; daher die Erscheinung der viel besprochenen Doppelmonate. 30 Tage ist viel zu wenig für eine Jahreszeit; dagegen finden wir sechs, fünf, vier Jahreszeiten im Jahr. Der Ausgleich mit den römischen Monaten läßt sich dann so erzielen, daß die Jahreszeit in zwei, seltener drei Monate zerlegt wird. Die vernehmbare Beziehung auf die Natur, die diesen germanischen Monatsnamen innewohnt, macht sie aber für eine künstlich scharfe Teilung, wie sie der Kalender fordert, untauglich. Daher sind die germanischen Monatsnamen verschwunden, und die unnatürliche Begrenzung der Jahreszeiten auf feste Tage ist nur eine Episode gewesen.[1]

---

[1] Ich werde hierüber eingehend handeln in einer abgeschlossen vorliegenden, hoffentlich bald erscheinenden Arbeit über Primitive Zeitrechnung.

Wenn aber die altgermanischen Jahreszeiten keine bestimmte Tageszahl gehabt haben, so fehlt auch ein bestimmter Neujahrstag; hierdurch stürzt das ganze Gebäude Tilles in sich zusammen. Denn es ruht darauf, daß der altgermanische Jahresanfang, zugleich das große Schlachtfest, auf den Martinstag, den 10. November, fiel. Am Nikolaustag, dem 6. Dezember, soll ein zweites Schlachtfest erfolgt sein, an dem die Zuchttiere abgeschlachtet wurden. Aber vor allem der erstere Tag sei das große altgermanische Fest gewesen; seine Bräuche seien auf Weihnachten verlegt und erst dadurch sei unser großes Fest recht geschaffen worden. Die Weihnachtsbräuche, die nicht von diesem Fest abstammen können, d. h. in Wirklichkeit alle wichtigen Bräuche, werden von dem römischen Kalendenfest hergeleitet. Die Bräuche, auf welche Tille sich beruft, um Martini und Nikolaus als altgermanische Feste zu erweisen, reichen dazu nicht aus. Vor allem die Martinibräuche sind entweder übertragen oder profan; viel tiefer sitzt der allbekannte Nikolausbrauch. Das große Schlachten findet zwar aus natürlichen Gründen, die man bei Tille nachlese, um Martini statt, heutzutage wie früher. Die Verschiebung der Schlachtzeit auf Dezember, ja Januar, mit der Tille operiert, um die Verschiebung der Martinibräuche auf die Weihnachten glaublich zu machen, ist ein Hirngespinst. Wo man wirklich schlachtete, um Wintervorrat zu haben, war Oktober oder November der Schlachtmonat; Oktober hieß so offiziell bis vor kurzem im schwedischen Almanach und mit Grund, das kann ich aus meiner Jugend bezeugen. Das große Schlachten ist kein Fest, obgleich es zu Schmausereien Anlaß gibt; es ist schwere Arbeit, wo es gilt, den Wintervorrat zu beschaffen. Des weiteren will man in dem angeblichen Martinifest das große Erntedankfest erkennen. Das ist wieder ein Mißverständnis. Ein Dankfest ist ein sehr später Begriff. Alle heidnischen, ja viele christlichen Feste zielen auf etwas, das erst zu erlangen ist. Die Erntefeste, wie sie bis vor kurzem unter dem Volke lebten,

suchten die Ernte des kommenden Jahres zu sichern. Sie fallen demgemäß viel früher. All die von Tille angeführten Stellen beweisen nur, daß Martini als rechtlicher Termin Bedeutung hatte, was sehr natürlich war, da er ein bequem gelegener großer Heiligentag war, daß die großen Herbstschmausereien auf den Tag des populären Heiligen verlegt, und daß einige volkstümliche Bräuche hierauf übertragen wurden.

Bilfinger hat in seiner Vorrede die Aufstellungen Tilles kurz und gut abgelehnt. Für ihn ist die Grundlage die Verschiebung des Jahresanfangs im frühen Mittelalter von dem 1. Januar auf den 25. Dezember; durch diese Verschiebung seien die an dem römischen Kalendenfest haftenden Bräuche auf den Christtag übertragen worden. Demgegenüber habe ich bereits behauptet, daß die Germanen auch in der frühchristlichen Zeit keinen Jahresanfang in dem Sinn eines scharfen Einschnitts an einem bestimmten Tage, wo das alte Jahr aufhört und das neue anfängt, kannten und gebrauchten. Das Neujahr ist in dieser Bedeutung eine spezifisch römische und orientalische Erscheinung. Sogar die Griechen haben einen Neujahrstag in dieser spezifischen Bedeutung nicht gehabt (vgl. oben S. 66). Die Germanen haben mit dem römischen Kalender den scharfen Jahreseinschnitt übernommen und anfangs durch den Einfluß der Laienastrologie beobachtet; aus demselben Grunde hat die Kirche sich dagegen heftig gewehrt.[1]

---

[1] Unter den unzähligen Ausfällen gegen den Neujahrstag als solchen, die sich oft auf Paulus *in Gal.* 4, 10 beziehen, zitiere ich nur ein paar. Ambrosius *ad l.* (Migne 17, 361) *annos sic colunt, cum dicunt: Kalendis Januariis novus est annus, quasi non quotidie anni impleantur; sed ut Jani illius recolent memoriam bifrontis, hac superstitione utuntur;* übernommen von Burchard von Worms *Decr.* X 11 (Migne 140, 835), Regino von Prüm *de eccl. disc.* II 365 u. a., Martin von Bracara *de corr. rust.* 10 *similiter et ille error ignorantibus et rusticis hominibus subrepit, ut Kalendas Januarias putant esse anni initium, quod omnino falsissimum est. nam sicut scriptura dicit, VIII Kal. Aprilis in ipso aequinoctio initium primi anni esse factum.* Das letzte hat er in einer Schrift *de Pascha* näher ausgeführt. Das hat später zu dem Osterjahr geführt.

Es ist ihr auch wirklich gelungen, die Bedeutung des Neujahrstages als solchen zu verwischen, weil das Volk keinen Sinn für eine genaue Zeitrechnung besaß und die Chronologie in den Händen der Geistlichen lag.[1] Das Interesse für die Chronologie war in erster Linie durch das Bedürfnis der Osterberechnung hervorgerufen. Statt des 1. Januar hat die Kirche als Ausgangspunkt einen für das Christentum bedeutsamen Jahrestag gewählt. So konnten verschiedene Ausgangspunkte nebeneinander Platz finden. Man zählt z. T. nebeneinander *anni a nativitate* (25. Dezember), *a Kal. Martiis, a creatione* (Frühlings-Tag- und -Nachtgleiche, 25. März), *a passione* und sogar Osterjahre; die letzteren zeigen deutlich, daß das Verständnis für den chronologischen Begriff des Jahres sehr abgestumpft war, denn das Osterjahr umfaßte wegen der Schwankungen der Osterzeit bald mehr, bald weniger als ein Jahr. Diese Schwankungen machen deutlich, daß das Mittelalter den Sinn für den scharfen Jahreseinschnitt verloren hat; hätte es einen solchen gegeben, so wären sie undenkbar, wie sie in der römischen Kaiserzeit und heutzutage undenkbar wären. Bekanntlich ist ein einheitlicher Jahresanfang erst im Zusammenhang mit dem Gregorianischen Kalender eingeführt worden; bis dahin herrscht eine den Historikern zu ihrem Leidwesen bekannte, oft heillose Verwirrung in der Jahreszählung. Noch weniger kümmerte sich das Volk um den scharfen Jahreseinschnitt als solchen; für das Volk lag die Bedeutung des Neujahrstages in den Prognostika, und die konnte man auch auf einen anderen Tag einholen.[2] Der Neujahrstag wird erst durch einen syste-

[1] Bezeichnend ist, daß Neujahrspsalmen im eigentlichen Sinne vor der Reformationszeit kaum vorkommen. Die am Neujahrstage gesungenen Lieder beziehen sich nicht auf den Jahreswechsel, sondern auf die Beschneidung, die Weihnachten usw. F. Bünger *Gesch. der Neujahrsfeier in der Kirche,* Diss. Jena 1910, 134ff.

[2] Für diese Anschauung kann ich mich auf Bilfinger selbst berufen. Wo er das Zeugnis Bedas über die angelsächsischen Monate entkräften will, sagt er (a. a. O. S. 129f.): „Allerdings bekamen die Angelsachsen

matischen Kalender anschaulich, in dem er an der Spitze der Tagesreihe steht, also in einem, der die Tage beziffert. Das tat man aber im Mittelalter selten, und dann dienten die Tagesziffern nur als Hilfsmittel der Berechnung, nicht als Datierung. In volkstümlichem Brauch bezeichnete man den Tag durch den Namen seines Heiligen, und von diesem rechnete man vorwärts oder rückwärts bis zum nächsten bekannteren Heiligentag. Später hat man die Heiligentage, mit notdürftigem Kitt geflickt, in eine poetische Reihe gebracht, den sog. Cisiojanus, der, wie es heißt, dem des Lateinischen unkundigen Volke zur Orientierung über die Lage der Heiligentage im Jahre dienen sollte. Kurzum das Kalenderjahr als eine Reihe von 365 bzw. 366 Tagen, die sich durch einen scharfen Einschnitt, den Neujahrstag, von dem vorhergehenden und nachfolgenden Jahr abhebt, trat dem Mittelalter überhaupt wenig und dem Volke gar nicht ins Bewußtsein. Also konnte der Neujahrstag als solcher keine Bedeutung haben. Damit wird aber auch die Annahme hinfällig, die Verlegung des Jahresanfangs vom 1. Januar auf den 25. Dezember habe zur Folge gehabt, daß die volkstümlichen Kalendenbräuche in Bausch und Bogen auf das Weihnachtsfest übertragen worden seien, das früher nur ein christliches Fest war.

Gegen diese chronologische Erörterung ist ein Einwand völlig berechtigt. Man kann von der Eigenschaft der Kal. Jan. bzw. des Christtages als Jahresanfang absehen und sagen: die Kal. Jan. bestanden als ein vielgefeiertes volkstümliches Fest seit der Antike fort, obgleich ihre eigentliche Bedeutung

zu gleicher Zeit auch das julianische Jahr, die julianischen Monate und den julianischen Jahresanfang mit dem 1. Januar. Allein diese chronologischen Elemente drangen nicht ins Volk hinein. Das bekannte *Anglo-saxon Chronicle* hat bis 759 nur lateinische Datierungen, von da an die bekannte mittelalterliche Datierungsweise nach Fest- und Heiligentagen, nie aber solche nach angelsächsischen Monaten. Man sieht daraus, daß für das Volk diese Monatsanfänge und so auch der 1. Januar keine Bedeutung hatten. Es stützte sich für seine Zeitrechnung auf die kirchlichen Heiligentage usw." Das ist in allem richtig, aber dadurch entzieht Bilfinger selbst seiner Beweisführung die Grundlage.

als Jahresanfangsfest verblaßt sein mag; eine Woche vor sie fiel ein Fest, dessen Wurzeln noch bis in die Antike reichten, das bald zum christlichen Hauptfest, und zwar einem Freudenfest wurde. Das Weihnachtsfest hat daher die Kalendenbräuche an sich gezogen; das wurde dadurch erleichtert, daß dieses Fest eine ganze Reihe von Tagen umfaßte, in welche auch die Kal. Jan. hineinfielen, und zwar, da sie gerade eine Woche nach dem Christtag fielen, erschienen sie als das Nachfest, die sogenannte Oktave des Weihnachtsfestes. Diese Anschauung ist vollkommen richtig; sie besagt aber nur, daß Kalendenbräuche von dem Christtag haben angezogen werden können, und daß andere Kalendenbräuche, die noch an ihrem Tage hafteten, als Weihnachtsbräuche haben aufgefaßt werden können, weil sie in die Weihnachtszeit fielen. Also ist die Frage, ob ein Weihnachtsbrauch ein römischer Kalendenbrauch ist oder anderswoher stammt, in jedem Falle einzeln zu untersuchen. Es ergibt sich nämlich die weitere Möglichkeit, daß auch nichtrömische Bräuche, die in irgendeine Zeit des tiefen Winters gehörten, von dem großen Feste der Weihnachten aufgesogen wurden.

Die Ansicht Bilfingers scheint aber eine andere starke Stütze zu haben. Im südöstlichen Frankreich, in der Französisch sprechenden Schweiz, bei den slawischen Völkern und ihren Nachbarn, Magyaren, Rumänen, Griechen, Albanesen bezeichnet nämlich das Wort Kalenden die Weihnachten, daraus hergeleitete Wörter bezeichnen Weihnachtsgeschenke, -brote, -lieder, der Christblock heißt z. B. Kalendenblock.[1] Aber der Schluß, daß das Kalendenfest auf den 25. Dezember zugleich mit dem Jahresanfang verlegt worden sei, ist darum doch nicht zwingend. Der Name kann auch von dem 1. Januar auf ein anderes am 25. Dezember gefeiertes Fest bzw. die mit diesem Tage anfangende Festzeit, in welche auch der 1. Januar fiel,

[1] Stellensammlung bei Bilfinger a. a. O. Schon bei Alsso c. VI heißt der Weihnachtsbettel *calendisatio*.

und ihre Bräuche übertragen worden sein. Den Hergang wird man sich so zu denken haben, daß, da sowohl die Weihnachtsfeier wie das Kalendenfest eine Festperiode von mehreren Tagen bezeichneten, die z. T. zusammenfielen, beide Namen konkurrierten und in den erwähnten Ländern die Bezeichnung 'Kalenden' diejenige des christlichen Festes verdrängte. Die Festnamen wandern und gewähren keinen sicheren Aufschluß; dafür ist die Geschichte der Rosalien das beste Beispiel[1]; sogar die Weihnachtsaufzüge werden einmal Rusalia genannt.[2] Das Wort Kalendae kann sich also auch auf andere Zeiten und Bräuche beziehen.[3]

Nachdem sich also herausgestellt hat, daß eine Verschiebung des Neujahrstages auf den 25. Dezember keinen ausreichenden Grund abgibt, um den Ursprung der Weihnachtsbräuche aufzudecken, bleibt nichts anderes übrig, als die Bräuche einzeln auf ihre Abstammung zu untersuchen. In dieser Richtung liegt die schwächste Seite der Arbeiten der beiden erwähnten Forscher, da sie, von ihrer prinzipiellen Anschauung ausgehend, in dem Vorurteil befangen sind, möglichst viele Weihnachtsbräuche aus den Kalendenbräuchen herzuleiten. Es kann ihnen der Vorwurf nicht erspart werden, ohne eingehende Kenntnis der antiken Feste und Bräuche und ihrer Entwicklung die antiken Zeugnisse zum vorgefaßten Zwecke verwertet zu haben. Wenn es in der antiken Überlieferung einen einzelnen Punkt gibt, der einem Weihnachtsbrauch ähnlich sieht, steht ihnen die Abhängigkeit fest. Es fehlt ihnen eben für das Altertum die geschichtliche Perspektive, deren Rechte sie auf dem Gebiet des Mittelalters und der Neuzeit so streng wahren wollen.

---

[1] Vgl. Verf. Das Rosenfest in *Beiträgen zur Religionswissenschaft* herausgeg. von der rel.-wiss. Ges. in Stockholm II 1917, 136ff.

[2] S. Miklosich *Sitz.-ber. Ak. Wien,* phil.-hist. Kl. 1864 S. 391.

[3] Die Mailieder heißen französisch *calendes de mais,* italienisch *calen di maggio,* E. K. Chambers *The Mediaeval Stage* I 168.

Angesichts der so entstandenen Verwirrung wird es nötig sein, einige methodologische Erörterungen vorauszuschicken.

Wenn ähnliche und innerlich verwandte Bräuche sich bei zwei verschiedenen Völkern finden, darf daraus nicht ohne weiteres auf einen geschichtlichen Zusammenhang geschlossen werden. Zwar ist der Grundsatz der ethnologischen Religionsforschung von der unabhängigen Entstehung gleicher Vorstellungen und Bräuche bei verschiedenen Völkern nicht ganz unbestritten; aber er ist so gut belegt, daß es eine Pflicht der vorurteilsfreien Forschung ist, ein solches Verhältnis als Arbeitshypothese zu prüfen. Auf alle Fälle steht es hoffentlich fest, daß eine Ähnlichkeit im allgemeinen zwischen einem römischen und einem germanischen Brauch nicht ausreicht, um eine Entlehnung zu beweisen; es muß eine spezifische Ähnlichkeit oder aber eine ununterbrochene Reihe von Zeugnissen, wodurch die Bräuche verknüpft werden, nachweisbar sein, um eine Entlehnung zu beweisen. Diese Betrachtung greift Platz z. B. bei der behaupteten Abstammung des Weihnachtsbaumes von dem an dem Kalendenfest errichteten Segenszweig, auf die ich unten S. 109f. zurückkomme.

Absolut verwerflich ist es, zeitlich und örtlich verschiedene Dinge wegen einer entfernten Ähnlichkeit ohne eine Untersuchung der näheren Umstände zusammenzustellen und zwischen ihnen einen Zusammenhang zu statuieren. Ein abschreckendes Beispiel gibt Tille, der (*Yule* S. 153) ohne weiteres die römisch-keltischen bzw. keltisch-germanischen *matres* mit den sizilischen μητέρες zusammenwirft und es daraufhin fertig bringt, die in der *Homilia de sacrilegiis* bezeugte Männer- und Weiberverkleidung mit den römischen Matronalien zu verknüpfen, an denen von einer Verkleidung keine Rede ist.

Bedenklich und in praxi irreführend ist die Unklarheit, die im Gebrauch der Wörter 'antik' und 'römisch' herrscht; es deckt sich für die erwähnten Verfasser mit 'aus dem Altertum bezeugt'. Was aus dem römischen Reich bezeugt ist, darf

nicht ohne weiteres als römisch-antik angesprochen werden. Oberitalien, Gallien, Britannien und teilweise Spanien sind seit dem hohen Altertum von Kelten bewohnt; wenn wir für diese Gebiete eigentümliche Gebräuche aus dem Altertum bezeugt finden, dürfen wir sie nicht als römisch bezeichnen. Das vornehmste Beispiel ist schon oben S. 61 f. vorweggenommen worden; die Wucht der Tatsachen beweist unwiderleglich, daß die Tiervermummung, die bisher für einen römischen Kalendenbrauch ausgegeben wurde, keltischen Ursprunges ist. Ferner sind ebendiese Provinzen sehr früh in der Kaiserzeit von germanischem Blut durchsetzt worden, schon Kaiser Marcus Aurelius hat die ersten germanischen Scharen sich in Italien ansiedeln lassen. Es tritt also die Möglichkeit hinzu, daß germanische Bräuche in antiken, aus diesen Ländern stammenden Zeugnissen der späteren Kaiserzeit sich verbergen können, was auch in betreff der Tiervermummung erwogen werden mußte. Eine weitere, kaum in Betracht gezogene Möglichkeit ist, daß die geschichtliche Abhängigkeit eine umgekehrte sein kann, so daß also nördliche (keltische oder germanische) Bräuche durch die Einwanderer unter die südlichen Völker eingeführt worden sind. Soweit ich sehe, findet sich kein Beispiel unter den für Weihnachten in Betracht kommenden Bräuchen; ich möchte aber auf ein anderes Beispiel hinweisen. Woher kommt der in Frankreich, Norditalien und im nördlichen Spanien verbreitete Brauch, der *segare* oder *bruciare la vecchia* heißt? Zwar hat bekanntlich Usener versucht, ähnliche Bräuche im alten Italien nachzuweisen; sie haben aber nur eine entfernte Ähnlichkeit. Altitalisch ist der Brauch nicht; die näheren Verwandten finden sich jenseits der Alpen.

Es lauert noch eine Falle, die dazu verführen kann, Gutgermanisches bzw. -keltisches für Antik-Römisches auszugeben, nämlich die *interpretatio romana.* Die Umdeutung der germanischen, keltischen und anderen fremden Götter in griechisch-römische ist dem Altertumsforscher wohlbekannt als eine der

größten Schwierigkeiten, durch diese Hülle zum Echten durchzudringen.[1] Die *interpretatio romana* wirkt aber durch alle Schriften des Mittelalters, die heidnische oder volkstümliche Bräuche berühren. Die Schriften rühren von Klerikern her, und diese schöpfen ihre Ideen über heidnische Religion aus der Antike unmittelbar oder noch mehr mittelbar durch die Kirchenväter, die mitten in der Antike stehen. Ferner: sie schreiben sich immer ab, so daß durch die literarische Tradition verfolgt werden kann, wie auf antike Verhältnisse gemünzte Ausdrücke bis in das tiefe Mittelalter hineingeschleppt werden. Zuerst ein typisches Beispiel des gelehrten Euhemerismus. Die Zurückführung der Kalendenfeier auf einen altrömischen König Janus findet sich in der Kalendenhomilie des Ambrosius n. 17, in der pseudoaugustinischen Homilie n. 129 (Cäsarius von Arles), im Kanon 23 des Konzils von Tours v. J. 570 usw. bis zu der von Caspari herausgegebenen *Homilia de sacrilegiis* aus dem 8. Jahrhundert. Ferner, z. B. Martin von Bracara c. 16, die Predigt des Eligius und die *Dicta abbatis Priminii* lassen die Frauen beim Weben die Minerva anrufen; darunter verbirgt sich natürlich, wie unter Diana, die später in Herodias umbenannt wird, eine heimische Göttin.[2]

Diese gelehrte Tradition hat dazu beigetragen, antike Bräuche und Auffassungen unter dem Volke zu verbreiten, sie hat aber auch Einheimisches mit antik-römischem Firnis übertüncht. So ist das Frühlingsfeuer schon im frühesten Mittelalter nachzuweisen; es ist nur leise durch die *interpretatio romana* übertüncht worden. Bei Martin von Bracara *de corr. rust.* c. 16 und in den *Dicta abbatis Priminii* c. 22[3] werden neben den Kalenden die Volcanalia verboten. Caspari a. a. O. S. 172 weiß dazu nur Stellen anzuführen, die von den am 23. August

[1] Vgl. Wissowa oben S 1 ff.

[2] Vgl. Caspari *Martin v. Bracara, de corr. rust.* S XC f.

[3] Ed. Caspari *Kirchenhist. Anecdota,* Christiania 1883, S. 172: *nam Vulcanalia et Kalendas observare, laurus obponire* etc.; Martin s. S. 62 A. 2.

gefeierten römischen Volcanalia handeln. Nun spricht auch Ambrosius von jenen.[1] Am ersten Tag Frühlingsanfang, am zweiten ein Feuerfest, das ist deutlich unser Frühlingsfeuer und nicht die im August gefeierten römischen Volcanalien. Ebenso läßt sich das Johannisfeuer wiederfinden. Mommsen bemerkt zu den Lychnapsia im Kalender des Philocalus am 12. August, daß dieses Fest sonst unbekannt ist, *nam quod ait Fulgentius myth. 1, 10 „lampadarum dies Cereri dedicatus est illa videlicet ratione quod hoc tempore cum lampadibus, id est cum solis fervore, seges ad metendum cum gaudio requiratur", pertinet ad diem solstitii aestivi VIII k. Iul., „quem lampadem appellant, quo tempore messis tritici caeditur", teste scriptore sermonis editi inter opera Chrysostomi latine versa ed. Paris. a. 1588 tom. II p. 1086, 1088.* Ich habe diese Notiz falsch beurteilt Gött. gel. Anz. 1916 S. 56 A. 1. Auf die richtige Spur hat mich ein Zitat gebracht, das ich während meiner Studien über die volkstümlichen Monatsnamen auffand. Auf Sardinien bedeutet *lampadas iunius, mese in cui si fanno le lampadi a fuochi di allegria (nella notte di S. Giovanni Battista*[2]). Fulgentius, der in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts wirkte, wird auch in dem längst von Germanen besetzten Afrika Gelegenheit gehabt haben, die Sonnwendfeuer kennen zu lernen; Zeit und Ort der Homilie ist leider unbekannt.

Die überall wirksame antike Tradition legte der Forschung noch eine Schlinge. Durch das ständige Ausschreiben und Kompilieren der Homilien, Konzilbeschlüsse und Bußbücher wurden fremde Bräuche in die Literatur eines anderen Landes (z. B. antike nach Deutschland) hinübergeschleppt. Das ist wohlbekannt, aber in praxi nicht genügend beobachtet, da ein jeder die Stellen, die er braucht, losgerissen zitiert und die Prüfung, ob ein von einem Autor erwähnter Brauch in seinem Lande

[1] Ambrosius *in Gal. IV* (Migne 17, 361) *tempora vero sic observant, cum dicunt: hodie veris initium est, festivitas est, post cras Volcanalia sunt.*
[2] G. Spano *Ortografia sarda*, Cagliari 1840, S. 39.

auch heimisch ist, manchmal schwierig ist. Die Darlegung der Quellenverhältnisse müßte auch im Zusammenhang gelöst werden. Ein *indiculus superstitionum*, am liebsten ein selbstgemachter, mit Parallelbelegen und kurz orientierender Übersicht über das hinsichtlich der gegenseitigen literarischen Abhängigkeit Ermittelte würde der Erforschung der mittelalterlichen Reste des germanisch-keltischen Heidentumes viel bessere Dienste leisten als viele gelehrte und scharfsinnige Abhandlungen, welche das Material zum bestimmten Zweck ausbeuten und deuten.[1]

Ich wende mich nun den einzelnen Bräuchen zu.

Der Maizweig begegnet an vielen Tagen des Jahres, kommt aber an Martini nur vereinzelt vor, der Klausenbaum ist deutlich eine Nachbildung des Weihnachtsbaumes oder der Weihnachtspyramide; Tilles Versuch (*Weihn.* 256 ff.), den Weihnachtsbaum aus Martinibräuchen herzuleiten, ist also völlig hoffnungslos. Viel größer ist die Übereinstimmung in der Verwendung des Laubschmuckes zwischen dem Weihnachts- und dem römischen Kalendenfest. Es heißt noch in dem neuesten Buch über Weihnachten[2]: „Man pflanzt auch Tannenbäume vors Haus oder um den Brunnen, um das ganze Haus oder das Trinkwasser zu segnen (eine bekannte elsässische Sitte). Burchard, Bischof von Worms (1000—1025), führt als Dekret des 'Papstes' Martialis an, daß man nicht am 1. Januar sein Haus mit Lorbeer und Baumgrün schmücken solle — das bezeugt eine ähnliche Sitte im Süden und eine ähnliche Neigung in Deutschland." Der 'Papst' Martialis, dessen Name im Papstverzeichnis fehlt, ist kein anderer als der portugiesische Bischof Martin von Bracara, der Ende des 6. Jahrhunderts unter den in Spanien eingewan-

[1] Gute Dienste als Materialsammlung leistet R. Boese *Superstitiones Arelatenses e Caesario collectae* (Diss. Marburg 1909) beschränkt sich aber leider auf Caesarius und seine Ausschreiber. Seine eignen Ausführungen sind weniger bedeutend.

[2] Arnold Meyer *Das Weihnachtsfest*[3] S. 76 f.

derten Sueben wirkte (auch 'Bischof Marcianus' Bilfinger a. a. O. S. 64); seine diesbezüglichen Worte sind schon angeführt worden.[1] Daß die Sitte in Deutschland bestand, kann nicht durch die Stelle bei Burchard bewiesen werden, da sie aus Martin abgeschrieben ist. Das wird nicht glaublicher durch die *Dicta abbatis Priminii*[2] c. 22, denn die Quelle ist eben Martin; in Deutschland gab es keine Lorbeerbäume. Daß dasselbe in einer Rede an Getaufte in einer Leidener Handschrift des 12. Jahrhunderts wiederkehrt, ist, wie Caspari a. a. O. bemerkt, ebenfalls rein literarische Übertragung. Nun kennen wir aus der Neuzeit die elsässische Sitte, am Neujahrsabend eine Tanne am Dorfbrunnen zu errichten, aus dem 15. Jahrhundert besitzen wir die Nachricht, daß in Straßburg die Häuser am Neujahrstag mit Tannenzweigen geschmückt wurden, und die erste Erwähnung des Weihnachtsbaumes stammt ebenfalls aus Straßburg im J. 1605. Also, schließt man, ist das Baumgrün an dem Weihnachtsfest und insbesondere der Weihnachtsbaum nichts anderes als die altrömische Kalendensitte, das Haus mit Baumzweigen und Lichtern zu schmücken, die o. S. 61 ff. erwähnt wurde.

Hierzu darf man erstens fragen: Das letzte selbständige Zeugnis für den Laubschmuck am Kalendenfest stammt aus Portugal ungefähr um 575; darauf begegnet eins wieder fast tausend Jahre später im 15. Jahrhundert in Straßburg. Berechtigt uns das, den deutschen Laubschmuck am Neujahr aus dem antiken herzuleiten? Wie schon bemerkt, war der Maizweig im Altertum bei jedem Fest gebräuchlich und zum leeren Schmuck geworden. Auch in West- und Nordeuropa kehrt der Maizweig und der Maibaum bei allen Festen wieder, auch hier ist es wie im römischen Altertum gegangen: der Maizweig ist zum Festschmuck überhaupt geworden. Das vergegenwärtigt man sich z. B., wenn man die baum- und laubgeschmückten Straßen und Häuser an einem Fronleichnamsfest sieht. Niemand wird daran denken, den Maizweig im Frühling

[1] Oben S. 62 A. 2. [2] S. o. S. 107 A. 3.

und Herbst, an St. Johannis, bei der Hochzeit usw. aus dem Baumschmuck am Neujahrstag und an den Weihnachten herzuleiten; er ist seit altersher auch bei den Germanen heimisch. Die Sachlage ist also die, daß der Laubschmuck in der römischen Kaiserzeit nichts für das Kalendenfest Charakteristisches war — daß die älteste *strena* ein Lorbeerzweig war, hat man vergessen, und es ist nur mühsam wieder erschlossen worden —, in Nord- und Westeuropa ist der Laubschmuck bei Festen ebenso altheimisch und allgemein. Es ist daher unerlaubt, den Laubschmuck an einem vereinzelten Fest, dem Weihnachtsfest, tausend Jahre überspringend, auf die Kalendenbräuche zurückzuführen.

Die natürliche Schlußfolgerung lautet vielmehr, daß die allgemeine germanische Sitte des Maizweiges sich auf alle Feste, auch Weihnachten und Neujahr, erstreckt hat. In Schweden pflegte man, ehe man den Weihnachtsbaum von Deutschland bezog, vor der Tür und anderswo unten abgeästete Tannen — als typische Maibäume — zu errichten; auf den Runenkalendern deren Vorlage hoch ins Mittelalter hinaufgehen muß, wird der Weihnachtstag durch zwei solche kreuzweise gelegten Bäume bezeichnet. Schon am Anfang des 16. Jahrhunderts ist aus England bezeugt, daß Häuser und Kirchen zu Weihnachten mit Efeu, Stechpalme, Lorbeer und anderem Grün geschmückt wurden. Dasselbe gilt von dem ebenfalls in den Weihnachtstagen gebräuchlichen Schlag mit der Lebensrute.[1] Am römischen Kalendenfest fehlt die entsprechende, dem Altertum nicht unbekannte Sitte völlig. Noch unerlaubter ist es, den Lichterglanz der Weihnachten auf die Illumination der Haustür zu beziehen, die im Altertum an dem Kalendenfest wie an jedem Freudenfest stattfand (s. o. S. 62f.).

[1] Diese dürfte übrigens, nach den alten Stichen zu urteilen, viel mit dem Weihnachtsbaum zu tun haben. Die Abbildungen, z. B. *Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde* X 1900 S 323, zeigen einen Weihnachtsbaum aus belaubten Zweigen, die in einem Topf mit Wasser stecken. Es sind also die Zweige, die man hat Blätter treiben lassen, um sie an Weihnachten als Lebensrute zu verwenden.

Ebenso überhastet ist die Zusammenstellung von Kalenden- und Weihnachtsbettel. Der Bettelumzug ist im ländlichen Gebrauch sowohl des Altertums wie der Neuzeit häufig; ich erinnere z. B. an die rhodischen Schwalbenjungen, die sizilischen Bukoliasten, die schwedischen Stephansreiter, *Lord and Lady of the May* in England, um von den deutschen Bräuchen nicht zu reden. Der Bettelumzug ist gar kein charakteristischer Zug des Kalendenfestes; er hat sich nur vereinzelt dem Fest angeschlossen in Amaseia (s. o. S. 64) und, was Bilfinger entgangen ist, bei der keltischen Tiermaskerade[1]; diese Sitte gehört aber nicht zu der römischen Kalendenfeier. Das Betteln ist sowohl an den Kalenden wie an Weihnachten von der allgemeinen Freigebigkeit hervorgerufen und unterstützt; hierin besteht wirklich ein Zusammenhang. Für die römischen *strenae* war es charakteristisch, daß sie zwischen dem Kaiser und den Untertanen und überhaupt zwischen höher und niedriger Stehenden ausgetauscht wurden. Diese Sitte setzt sich im byzantinischen Reich, in Westeuropa und sogar im Norden fort, auch in kirchlichen Kreisen. In einer altisländischen Saga (des Björn Hitdölakappa) heißt es bezeichnenderweise von dem norwegischen Jarl Erik im 9. Jahrh., daß er am achten Tage des Weihnachtsfestes, d. h. am Neujahrstag, seinen Leuten Gaben schenkte, „wie es Fürstensitte in andern Ländern ist“. *Jolagjöf* (Weihnachtsgabe) bedeutet sowohl ein Geschenk, das der König seinen Mannen gibt, wie eine Steuer, die das Volk dem König zahlt; da aber *jol* die ganze Weihnachtszeit bezeichnet, darf man hieraus nichts schließen über den Tag, an welchem das *jolagjöf* gegeben oder gezahlt wurde. Das Neujahrsgeschenk findet sich noch im volkstümlichen Gebrauch; vor fünfzig Jahren war es häufiger als das Weihnachtsgeschenk unter dem Volk im südlichen Schonen.[2] Die Sitte der Kalendengeschenke ist sicher irgend-

[1] Ps.-Aug. *Hom. 130, 2,* s. o. S. 73.

[2] Über die Geschichte des Weihnachts- und Neujahrsgeschenkes in Schweden habe ich gehandelt in dem Aufsatz *Julklappen* in der Zeitschrift *Fataburen* 1916 S. 49 ff.

wann im Mittelalter auf die Christnacht und den Christtag übertragen worden. In der Schilderung der böhmischen Weihnachtsbräuche aus dem Ende des Mittelalters durch den Priester Alsso [1] heißt der Christabend wegen der Gaben *largum sero*; an spätrömischen Geist, der sich in den Neujahrsbräuchen bis heute fortgesetzt hat, gemahnt es, wenn die Sitte damit begründet wird, daß man Gaben schenkt, um im folgenden Jahr reich an Geld (*fortunatus*) zu sein. Im 16. und 17. Jahrh. wurden die Weihnachtsgaben ebenfalls zwischen höher und niedriger Stehenden ausgetauscht; teils werden sie den hohen Herrschaften, Würdenträgern und Beamten geschickt, teils werden Gaben und Almosen unter die Untergebenen, die Diener und Armen verteilt. Daraus entwickelt sich wie aus den römischen *strenae* die Bettelei. In Schweden kehrten bis in die letzten Jahre in den Tagen vor Weihnachten auf dem Lande die „Weihnachtsbettler" immer wieder; in jedem größeren Bauernhof wurde für sie besonders Brot gebacken; dazu bekamen sie Bier und eine Kerze.

Dies hat Tille *Weihn.* S. 189 ff. klar auseinandergesetzt. Ebenso richtig betont er, daß die jetzige Weihnachtsbescherung, die ihrem eigensten Charakter nach eine Kinderbescherung ist, nicht von hier, sondern von den Nikolausbräuchen herstammt. Daß er neben den Nikolaus- auch die Martinibräuche als Quelle hinstellt, liegt aber nur an seinem Wunsch, Martini als den alten Neujahrstag und als Winteranfangsfest zu erweisen. Die Kinderbescherung gehört noch in den meisten katholischen Ländern, und früher auch im protestantischen Deutschland, zum Nikolaustag; nur vereinzelt ist sie auf andere Tage übertragen worden, wie Martini, Allerseelen, Epiphanien. In großem Umfang ist sie auf den Christabend übergegangen; auch läßt sich zeigen, daß diese Übertragung durch den Eifer der protestantischen Geistlichen veranlaßt worden ist, damit Christ, und nicht die Heiligen, als Geber aller guten Gaben erscheine. Diese von den Geistlichen befürwortete Art der Bescherung ist ein

[1] Herausgeg. von Usener *Christl. Festbrauch*, Bonn 1889.

Rudiment der vollständigen Sitte, die noch im volkstümlichen Gebrauch lebendig ist; Knecht Ruprecht, der heilige Christ oder eine andere Gestalt erscheint mit einem Korbe voller Gaben und der Rute in der Hand. Sein Auftreten am Weihnachtsabend ist eine Übertragung von dem Auftreten des hl. Nikolaus am 6. Dezember. Bekannt ist die jetzige abgeblaßte Art der Nikolausbescherung, daß die Kleinen ihre Strümpfe heraushängen, die S. Nikolaus mit Gaben vollstopft, oder die Schuhe mit Futter für das Pferd des Heiligen vor die Tür setzen. Eine ähnliche Form kam seit dem Ende des 16. Jahrhunderts für die Weihnachtsbescherung in Dänemark vor: das Kind setzte, wenn es dunkel wurde, einen 'Weihnachtsteller' unter freiem Himmel aus und erwartete ängstlich, ob er leer bleiben oder mit Gaben gefüllt zurückgebracht werde.

Es erhellt, daß die jetzige Form der Weihnachtsbescherung, die dem Weihnachtsabend seinen rechten Charakter gibt, erst im 16. Jahrh. aus Opposition gegen einen als katholisch empfundenen Brauch von dem Nikolaustag übertragen und etwas abgeändert wurde. Merkwürdig ist, daß die beiden Bräuche, die unserem Weihnachtsfest ihr Gepräge geben, die Kinderbescherung und der Weihnachtsbaum, alle beide so jung sind. Die Übertragung des Nikolausbrauches auf den Weihnachtsabend ist selbstverständlich kein Zeugnis für die Entstehung des Weihnachtsfestes aus einem älteren Winteranfangsfest, denn zur Zeit der Übertragung war das volkstümliche Weihnachtsfest schon seit Jahrhunderten ausgebildet. Gänzlich unbekannt ist, ob etwa ein altgermanisches Fest dem Nikolaustag zugrunde liegt. Eine tiefgehende Untersuchung, die auch das mittelalterliche Schulwesen mit hereinbezöge, wäre erwünscht — denn bekanntlich ist der Brauch stark pädagogisch umgemodelt worden —, aber sie würde vermutlich die Frage unbeantwortet lassen.

Trotzdem braucht man nicht von einer Deutung des Brauches ganz abzusehen. Die Rute, die S. Nikolaus trägt, ist die Lebensrute, die auch sonst im Winter vorkommt; nur ist ihre

Bedeutung durch die Hinüberziehung der Sitte ins Pädagogische völlig verdunkelt worden. Schwieriger zu erklären sind die Gaben, die S. Nikolaus aus einem Korbe, den er selbst oder eine Nebenfigur trägt, verteilt. Es ist kaum Zufall, daß diese Gaben im ländlichen Brauch hauptsächlich aus Äpfeln, Nüssen und dergleichen bestehen. Die beste Parallele bietet ein antiker Brauch, die Bukoliasten, ein ländlicher Umzug der geläufigen Art.[1] In Liedern riefen diese Fruchtbarkeit und Segen herab, nach dem Gesang streuten sie Früchte und Samenkörner, die sie in einem Sack mitbrachten, auf der Schwelle des Hauses aus, vor welchem sie gerade sangen, oder boten sie den Einwohnern einen Trunk Wein dar. So wurde der Segen in materieller Gestalt übermittelt, gerade wie wenn die schwedischen Maisinger nach ihrem Lied den Maizweig an dem Haus hinterlassen. Es ließen sich noch mehr verwandte Bräuche aus alter und neuerer Zeit beibringen[2], aber das Gesagte genügt, um den Sinn deutlich zu machen. Danach ist es also wahrscheinlich, daß wir die Gaben des hl. Nikolaus als einen Fruchtbarkeitszauber auffassen dürfen; sie sind gewissermaßen eine Dublette der Lebensrute. Soweit ich sehe, hält es schwer, den Brauch

[1] S. Verf. *Griech. Feste* 199 ff.

[2] Ein paar moderne Beispiele. Am Neujahrsabend gehen russische Kinder von Haus zu Haus, streuen Getreidekörner verschiedener Arten, aber hauptsächlich Weizen, aus und singen *Ovsénevuiya Pyesni* (Ralston *Songs of the Russian People* S. 202). Am Käsemontag geht in Kostí im nördlichen Thessalien der *χωχωστός* oder *χουκηρός* um, ein in Ziegenfell gehüllter Mann mit Glöckchen um den Hals und einem Ofenbesen in der Hand und sammelt Eßwaren und Gaben. Er wird 'König' angeredet und mit Musik begleitet. Ihm folgt ein Knabe mit einer hölzernen Flasche und einem Becher, der jedem Hausvater Wein einschenkt und als Lohn Gaben erhält. Beide werden von als Mädchen gekleideten Knaben begleitet. Darauf besteigt der König einen zweiräderigen Karren und wird nach der Kirche gezogen. Dort werden zwei Gruppen von verheirateten bezw. unverheirateten Männern gebildet, und jede versucht den König zu veranlassen, die Getreidekörner, die er in seinen Händen hält, auf sie zu werfen. Schließlich wirft er diese auf die Erde. Darauf wird er seines Fellanzugs beraubt und in den Fluß geworfen, vgl. Dawkins *Journ. of Hell. Studies* XXVI 1906, 201 f.

auf andere Weise aus volkstümlichen Anschauungen heraus zu erklären.

Über die schier unglaubliche Menge der Vorzeichen und Omina muß ich mich sehr kurz fassen.[1] Der zu untersuchende Schluß ist der folgende: Die Kal. Jan. waren die rechte Zeit der Omina; das ist bei den Germanen Weihnachten, besonders der Weihnachtsabend in noch höherem Grad als der Neujahrstag. Das Orakeln ist mit dem Jahresanfang auf den Weihnachtstag übertragen; daraus folgt, daß das volkstümliche Weihnachtsfest aus dem Neujahrsfest entstammt.

Zuerst ein paar Bemerkungen über die einheimisch-germanischen Orakelarten. Die alten Germanen waren ein orakelfrohes Geschlecht. Tacitus *Germ.* 10 sagt von ihnen: *auspicia sortesque ut qui maxime observant,* und das wird im höchsten Grade von den frühmittelalterlichen Berichten bestätigt. Gegen nichts hat die Kirche so schwer zu kämpfen gehabt als gegen den Glauben an Vorzeichen und ihre Einholung. Das Orakeln haben die Germanen also gekannt, ehe sie noch in Berührung mit den Römern und den Kal. Jan. kamen. Als sie später die Kal. Jan. und die damit verbundenen Orakelarten kennen lernten, haben sie diese übernommen; es ist aber auch von vornherein wahrscheinlich, daß sie zu diesen ihre eigenen altbewährten Orakelarten hinzufügten. Das wird z. B. durch eine der Beichtfragen Burchards[2] bestätigt. Man setzt sich auf das Dach und macht einen Kreis um sich mit dem Schwert, oder man setzt sich auf eine Kuhhaut an einem Kreuzweg, um zu sehen, was sich im kommenden Jahr ereignen soll. Dieses Orakel hieß *liodorsâza*[3]; es war auch im Norden gebräuchlich und findet

[1] Beispiele bei Bilfinger S. 52ff. Die Zusammenstellung läßt sich sehr vermehren durch die geläufigen zusammenfassenden Werke, Wuttke *Deutscher Volksaberglauben*, Reinsberg-Düringsfeld *Das festliche Jahr*, Sartori *Sitte und Brauch* und für die Weihnachten besonders H. F. Feilberg *Jul* (dänisch).

[2] *Decr.* XIX 5 = Migne 140, 960f.

[3] Tille *Yule* 101.

sich noch auf Island, wo es in der Neujahrs- oder Johannisacht geübt wird.[1] Ähnlich ist der *taghairu* genannte gälische Brauch, nur wird als Orakelplatz irgendein verlassener Ort, bes. unter dem von einem Wasserfall gebildeten Bogen gewählt.[2] Viele volkstümliche Bräuche sind Losbräuche (*sortes*) in der einen oder anderen Form. Das Orakeln im allgemeinen ist gar nicht auf die Weihnachts- und Silvesterabende beschränkt, sondern begegnet an vielen volkstümlichen Fest- und Merktagen; besonders im Spätherbst und Winter sind die Orakeltage zahlreich (Allerseelen, Andreas, Epiphanias u. a.); einer der größten ist die Johannisnacht. Das beruht ganz einfach darauf, daß die wirkungskräftigen Mächte an den Festtagen in Bewegung sind; dann hat man also Gelegenheit, einen Blick in die Zukunft zu tun. Alle diese Orakelarten sind also nicht dem Neujahrstag bzw. der Neujahrsnacht eigentümlich; es ist daher keine Rede davon, daß die Verlegung des Jahresanfanges vom 1. Januar auf den Weihnachtstag der Grund zu ihrer Verknüpfung mit dem Weihnachtstag und -abend sei.

Anderseits entstammen andere Omina den römischen Kalendenbräuchen und haben sich bis zum heutigen Tage bewahrt. Noch jetzt gelten nicht nur im Süden, sondern auch im Norden die Handlungen, die man am Neujahrstag vornimmt, oder die kleinen Ereignisse, die einem zustoßen, als vorbedeutend für das ganze Jahr. Derselbe Glaube beherrscht die kirchliche Anschauung von den Kalendenbräuchen im frühen Mittelalter und findet sich auch im damals herrschenden volkstümlichen Brauch. Eine von den Beichtfragen Burchards, deren Herkunft leider unbekannt ist[3], zeigt, daß die Frauen an dem achten Weihnachtstag, d. h. an den Kal. Jan., wegen des neuen Jahres spannen und nähten. Dieser Glaube ist auf den Weihnachtsabend übertragen worden. Der Priester Alsso z. B. erzählt (ed. Usener p. 47), daß man an diesem seine Kleinodien zur Schau stellte,

[1] Feilberg *Jul* II 117. [2] Halliday *Greek Divination* 131.
[3] *Decr.* XIX 5 = Migne 140, 965 D.

mit der Hand unter dem Kleingeld in der Börse wühlte und Geld auf den Tisch legte, damit sich das Geld im kommenden Jahre vermehre; auch die Weihnachtsgeschenke werden in diesem Sinn ausgelegt.

Noch wichtiger ist eine andere Klasse von Vorzeichen, deren Einfluß auf die steigende Bedeutung der römischen Kalendenfeier o. S. 69 bereits erwähnt wurde, nämlich die der Laienastrologie entstammenden. Gerade diese sind von den Germanen gelehrig aufgenommen worden; die Planetenwoche haben sie schon in heidnischer Zeit wegen der mit ihren Tagen sich verbindenden Vorbedeutungen aufgenommen.[1] Dies kann von dem frühesten Mittelalter bis zum heutigen Tage verfolgt werden. Ich gebe einige Beispiele: Ps.-Aug. (d. h. Cäsarius von Arles) *Hom.* 130,4 (Migne 39, 2004) *diligenter observent, qua die in itinere exeant honorem praestantes aut Soli aut Lunae aut Marti aut Mercurio aut Jovi aut Veneri aut Saturno;* vgl. *Hom.* 278,1; 265,5 (a. a. O. 2269, 2240), die Predigt des Eligius, Martin von Bracara *de corr. rust.* 8 Freitag als Tag für Hochzeit, was sehr durchsichtig ist, 18 *diem Jovis aut cuiuslibet daemonis colunt.* Ferner *Hom. de sacrilegiis* 3,12, Burchard *Decr.* XIX 5 (Migne 140, 964 C) *quintam feriam in honorem Jovis honorasti;* dasselbe in den Bußbüchern. Mehr bei Grimm und anderen Bearbeitern der germanischen Mythologie. Daneben das einfache *dies observare* z. B. bei Burchard a. a. O. Die Sonderstellung des Donnerstags

[1] Das wird bestritten; aber mit Unrecht. Wer es für möglich hält, daß die römischen Götternamen in christlicher Zeit, wo wir sonst immer das Umgekehrte finden, gegen germanische vertauscht worden sind, sollte überlegen, was es bedeutet, daß die Wochentagsgötter gerade auf den römisch-germanischen Monumenten so häufig sind. Ich meine, das ist beweisend. Im benachbarten gallischen Gebiet, in der Maas- und Sambregegend treten am Ende des 2. und im 3. Jahrh. die sog. Planetenvasen auf, auf denen die Wochentagsgötter einheimische Gestalten haben (zuletzt S. Loeschcke *Röm.-germ. Korresp. Blatt* VIII 1915, 1 ff.) Das zeigt, wie tief in das Volk in nächster Nähe der Germanen der Wochentagsglaube gedrungen war. Eine gute Zusammenfassung der Frage bei E. Wessén *Die germ. N-Deklination.* Diss. Uppsala 1914, 171 ff.

in dem Volksglauben, vor allem dem nordischen, ist wohlbekannt; Freitag wurde bis vor kurzem unter dem Volk in Dänemark und Schonen als Tag für Hochzeiten bevorzugt, Dienstag im bayrischen Franken, während der Freitag, vielleicht aus christlicher Ablehnung des heidnischen Venustages, durchaus gemieden wird.[1] Daneben geht eine etwas höhere literarische Tradition, z. B. *Hom. de sacr.* 3,8 *qui astrologia et tonitrualia legit* (selbst Beda hat einen *libellus de tonitris* aus Lydus ausgezogen, der noch erhalten ist, Migne 90,609ff.), Amulette mit Zauberformeln a. a. O. VI 9 *quicumque salomonicas scripturas facit*, und schließlich das Horoskopstellen, z. B. Predigt des Eligius *nullus sibi proponat fatum vel fortunam vel genesin, quod vulgo nascentia dicitur*; vgl. auch die aus Burchard gleich zu zitierende Stelle.

Unter allen Tagen des Jahres wurde der Neujahrstag als besonders vorbedeutend angesehen; in diesem Sinn haben die Völker des frühen Mittelalters die Kalendenfeier übernommen nebst der daran sich knüpfenden Laienastrologie. Bei Burchard[2] steht: *est aliquis qui in Kalendis Januariis aliquid fecerat, quod a paganis inventum est et dies observavit et lunam et menses et horarum effectiva potentia aliquid speraverat in melius aut in deterius posse converti*; das letzte geht offenbar auf das Horoskopstellen. Das ist dem Beschluß des Konzils von Rouen im J. 649 can. 13[3] entnommen. Mehr volkstümlich wird die Beobachtung der heidnischen Festtage mit der Tagewählerei (dem *dies observare*) zusammengeworfen (vgl. Ambrosius a. S. 108 A. 1 a. O.); darin werden auch die Kal. Jan. miteinbegriffen.

Wenn man die sog. Bauernpraktik, wohl nach der Bibel das verbreitetste Volksbuch,[4] zur Hand nimmt, so hebt sie mit

[1] Diese Bemerkung verdanke ich Prof. Boll.

[2] *Decr.* X 17 Migne 140, 835f. [3] Mansi 10, 1202.

[4] Ich habe die schwedische vom J. 1662 vor mir; das bedeutet wenig, da diese in Bausch und Bogen von der deutschen übernommen ist, so daß sie zu den klimatischen Verhältnissen Schwedens gar nicht stimmt. Das zeigt, wieviel von dem, was wir volkstümlich nennen, in Wirklichkeit literarische Übertragung ist, die allmählich ins Volk herabsickert. So war es, wie die eben angeführten Beispiele zeigen, auch im frühen Mittel-

Regeln an, um das Jahr aus dem Wetter der Weihnachtstage vorherzusagen. Zuerst wird die Beschaffenheit des Jahres nach dem Wochentag, auf den der Weihnachtstag fällt, bestimmt, darauf die Witterung der zwölf Monate des Jahres je nach der Witterung der zwölf ersten Weihnachtstage. Das ist auch so in volkstümlichen Brauch übergegangen. Es ist aber kein Zweifel, daß all dies eigentlich dem Neujahrstag angehört; es haftet noch anderweitig an diesem. So ist die Witterung des Neujahrstages für das Jahr bestimmend, die der zwölf ersten Januartage für die zwölf Monate vorbedeutend. Schlagend hat Bilfinger nachgewiesen, daß dieser Glaube auf antike Quellen zurückgeht. Bei Lydus *de mens.* IV 10 (p. 75, 10 W.) werden Prognostika für das Jahr gegeben je nach dem Wochentag, auf den der Neujahrstag fällt; Boll hat die vielen antiken Beispiele dafür angeführt (s. o. S. 69). Die andere von Boll erwähnte antike Art, die Beobachtung des Mondes am Neujahrstag, kehrt auch im volkstümlichen Brauch wieder. Noch vor kurzem zog der schwedische Bauer seinen Hut, wenn er den ersten Neumond des neuen Jahres erblickte, und die Weiber machen wohl noch einen Knicks, das heißt 'Neukönig zu grüßen'; oder man nahm das Psalmbuch, ging hinaus und öffnete aufs Geratewohl das Buch und entnahm dem Psalm, auf den gerade die Augen fielen, Vorzeichen für das neue Jahr — also ein mit dem bekannten Buchorakel (z. B. Burchard p. 961 D) kombinierter Brauch.

Hier ist vieles vom Neujahrstag auf den Weihnachtstag übertragen worden; die Übertragung ist aber nur eine teilweise. Nur die Bauernpraktik, die doch gewissermaßen ein gelehrtes Erzeugnis ist, hat die Übertragung vollständig durchgeführt; trotz ihres Einflusses haften im lebendigen Brauch diese Pro-

---

alter. Inwieweit die Bauernpraktik auf antiken Quellen fußt, sollte eingehend untersucht werden, seitdem die Arbeiten von Boll u. a. den Grund gelegt haben. Gute Anfänge dazu in einer Reihe von Arbeiten von Max Förster *Archiv f. d. Stud. d. neueren Sprachen u. Lit.* Bd. 110 u. 120ff.

gnostika auch an dem Neujahrstag. Sie sind aber auch auf andere Merktage übertragen worden. Jene Reihe von zwölf vorbedeutenden Tagen fängt z. B. in Schlesien vom Luciatag (13. Dez.), in Bayern von St.-Thomas (20. Dez., also die zwölf letzten Tage des Jahres), in Mazedonien vom 1. August an.[1] Ein besserer Beweis läßt sich kaum wünschen dafür, daß die Übertragung der Neujahrsbräuche auf den Weihnachtstag nicht darauf beruht, daß der Jahresanfang auf diesen verlegt wurde. Bilfinger führt selbst (S. 53 f.) ein paar Beispiele an, in denen ein spezifischer Neujahrsglaube (wer an diesen Tagen stiehlt, kann das ganze Jahr stehlen, ohne ertappt zu werden) die Neujahrs-, Christ- und dazu noch die Dreikönigsnacht trifft. Die Sache verhält sich, wie oben gesagt, so, daß diese großen Feiertage eben nahe beieinander liegen und dadurch zu einer Festzeit zusammengefaßt werden, so daß also die Bräuche zwischen ihnen hin- und herschwanken. Der unter dem Volk populärste zieht die meisten Bräuche an, und da das Weihnachtsfest immer populärer wurde — nicht zum wenigsten aus kirchlichem Anlaß, je mehr die Kirche volkstümlich wurde, sowohl dadurch, daß das Christentum tiefer in das Volk drang, wie dadurch, daß die kirchliche Feier volkstümlich gefärbt wurde —, so hat es über das Kalendenfest immer mehr die Oberhand gewonnen. Trotzdem sind spezifische Jahresanfangsbräuche und -glaubensvorstellungen heutigentags zäh mit dem Neujahrstag verbunden. Auch damit ist die Sache nicht ausgetragen: die angeführten Beispiele zeigen, daß auch diese spezifischen Kalendenbräuche

[1] Feilberg, *Jul* II 91 u. 352 f., Abbot *Maced. Folklore* 62. Der mazedonische Ausgangspunkt, der 1. August, dürfte damit zusammenhängen, daß bei den griechischen Geoponikern I 8 nach älterer (ägyptischer) Tradition der heliakische Aufgang des Sirius am 20. Juli für die Wettervorzeichen eine ähnliche Bedeutung hat wie sonst der Neujahrs- oder Weihnachtstag, er ist tatsächlich als Jahresanfang in griechischen Texten (vgl. z. B. Eudoxos *Catal. codd. astrol.* VII 181 ff.) nachzuweisen. Unter dem Einfluß des Julianischen Kalenders ist der Tag auf den folgenden Monatsanfang verschoben worden.

dem Zug der einheimischen Bräuche folgen und zwischen den verschiedenen Fest- und Merktagen des Jahres ziemlich willkürlich hin- und herschwanken.

Es ist ein nordischer Weihnachtsbrauch, für den keine Beispiele angeführt zu werden brauchen, in der Christnacht den Tisch für die Seelen oder Engel gedeckt stehen zu lassen, woran noch andere Bräuche sich anschließen, z. B. das Dampfbad für die armen Seelen zu heizen, nichts unter den Tisch Hinuntergefallenes aufzulesen usw. In der Schweiz (Emmental) legt man am Neujahrsabend alten Stils den Hausgeistern ein Stück Brot und ein Messer auf den Tisch als Opferspende.[1] In Deutschland wird der Tisch für Frau Perchta und ihr Gefolge oder für die Waldgeister (Schrettelen) gedeckt[2]. Der Brauch findet sich hier gewöhnlich am hl. Dreikönigsabend; oft heißt es, daß Frau Perchta in der ganzen Zeit der Zwölf umherzieht. In Frankreich treten freundlichere weibliche Wesen auf, für die der Tisch gedeckt wird, die *dominae* oder *bonae mulieres* oder *bonnes dames*, deren Anführerin *Abundia Satia*, die Überflußgebende heißt, aber es wird für ihren Besuch keine besondere Nacht namhaft gemacht. Dieselbe Sitte, einen gedeckten Tisch hinzustellen, kehrt im frühen Mittelalter, und zwar in der Neujahrsnacht wieder. Bei Burchard findet sich das Verbot, an den Kal. Jan. wegen des neuen Jahres einen Tisch mit Steinen oder Gerichten im Hause aufzustellen, das kehrt an anderer Stelle zusammen mit den schon erwähnten einheimischen Neujahrsorakeln wieder; die dritte Stelle ist ausführlicher und spricht von Speisen und Getränken und drei Messern, die auf den Tisch für drei Schwestern, Parzen genannt, hingelegt werden.[3]

[1] E. Hoffmann-Krayer *Feste und Bräuche des Schweizervolkes* 99.

[2] Tille *Yule* 107ff.; Bilfinger 50ff., u. a.

[3] Burchard *Decr.* X 16 (Migne 140, 835) *si quis Kalendas Januarias ritu paganorum colere vel aliquid plus novi facere propter novum annum aut mensas cum lapidibus vel epulis in domibus suis praeparare, et per*

Nur Burchard sagt, daß Steine neben die Speisen auf den Tisch gelegt werden, nur er nennt die Frauen Parzen. Über diese sagt er p. 971 B etwas mehr: wenn ein Mensch geboren wird, können sie ihn zu dem, was sie wollen, bestimmen: aber sie sind für Burchard schon unter unsere Feen gesunken; er mag ihnen nichts Gutes zuschreiben, sondern sagt nur, daß sie das Kind zum Werwolf machen können. Der Name 'Parzen' ist eine *interpretatio romana* für einheimische Gestalten, die, wie der Ritus zeigt, mit den *bonnes dames* identisch sind. Die Sitte wird öfters in noch älterer Zeit, zuerst in der oben schon oft zitierten pseudoaugustinischen Homilie 129, erwähnt.[1] Die letzten Worte hier sind wieder die *interpretatio romana,* die jene mit Speisen beladenen Tische als für die Kalendenschmäuse im gewöhnlichen Sinn dienend auffassen. Auffallend ist aber, daß Cäsarius die Sitte besonders den Bauern

---

vicos et plateas cantatores et choros ducere praesumpserit, anathema sit. Als Quelle wird ein Dekret des Papstes Zacharias c. 11, d. h. des Konzils in Rom vom J. 743 (s. u. S. 125) angegeben; das ist nur zum Teil richtig. Es gibt zwar Anklänge im Wortlaut, aber mehrere sachliche Differenzen; der Papst erwähnt die Bruma, die hier fehlt, dagegen steht nur hier das auffallende Wort *lapidibus.* Oder ist es nur eine Verschreibung für *dapibus?* XIX 5 (p. 960 D) ist nur eine Umschreibung derselben Worte in Frageform. Ebd. (p. 971 D) *fecisti ut quaedam mulieres in quibusdam temporibus anni facere solent: ut in domo tua mensam praeparares et tuos cibos et potum cum tribus cultellis supra mensam poneres, ut si venissent tres illae sorores, quas antiqua posteritas et antiqua stultitia parcas nominavit, ibi reficerentur.*

[1] *Hom. de sacrilegiis* (im 8. Jahrh. in Gallien geschrieben) 17 *quicumque in Kalendas Januarias mensas panibus et aliis cibis ornat et per noctem ponet.* Eine dem hl. Eligius von Noyon (588—659) in seiner Vita zugeschriebene Predigt: *neque mensas super noctem componat.* Martin von Bracara *de corr. rust.* 16 *Vulcanalia et Kalendas observare, mensas ornare, lauros ponere.* Ps.-Aug. *Hom.* 129 (Cäsarius von Arles, Migne 39, 2002) *aliqui etiam rustici mensulas in ista nocte, quae praeteriit, plenas multis rebus, quae ad manducandum sunt necessariae, componentes tota nocte compositas esse volunt credentes, quod hoc illis Calendae Januariae praestare possint, ut per totum annum convivia illorum tali abundantia perseverent.*

zuschreibt, auch Martin schreibt ja *de correctione rusticorum*. Die Kalendenschmäuse waren aber zu dieser Zeit keine bäurische Sitte und stammten aus den Städten. In der Tat besteht der charakteristische Unterschied, daß jener von den Bauern gedeckte Tisch die ganze Nacht hindurch so bleiben sollte (*tota nocte compositas esse volunt*; man beachte auch den Ausdruck *mensas ornare*). Er dient nicht den Menschen, welche ihn nicht anrühren. Der Tisch wird also für unsichtbare Gäste gedeckt, die uns die späteren Nachrichten kennen lehren. Die Zeugnisse verteilen sich ungefähr wie die von der Tiervermummung, hier ist aber Deutschland stark vertreten: denn Burchards Zeugnisse lassen sich nicht auf andere Quellen zurückführen, die zwei stehen in jenem Abschnitt, der sicher aus Einheimischem schöpft (es kommen deutsche Wörter vor). Die örtliche Verteilung der Zeugnisse zeigt also, daß hier ein keltisch-germanischer Brauch vorliegt, da aber sämtliche Zeugnisse aus Frankreich auf eingewanderte Germanen zurückgehen können — das spanische tut es sicher —, so ist es gewiß, daß er germanisch, unsicher jedoch, ob er auch keltisch ist.

Der römische Kalendenschmaus und der in den keltisch-germanischen Ländern für weibliche Götterwesen zu gewissen Zeiten in der Nacht gedeckte Tisch unterscheiden sich voneinander wie im antiken Kult ein gewöhnlicher Schmaus und ein Göttermahl; es besteht eine äußerliche Ähnlichkeit, und dabei wurde der germanische Brauch (wie ich ihn a potiori nenne) von dem Kalendenfest angezogen. Diese Ähnlichkeit scheint auch in einigen bis jetzt zurückgestellten Zeugnissen empfunden zu sein. Bonifacius schreibt an den Papst Zacharias (Mansi 12,314 f.), daß die Ausrottung der heidnischen Unsitten in Deutschland dadurch erschwert wurde, daß Pilger in Rom Ähnliches, u. a. ähnliche Kalendenbräuche, gesehen hatten, was den Deutschen natürlich einen vorzüglichen Vorwand abgab, auf ihren alten Sitten zu beharren. Uns interessieren die Worte: *quando Kalendae Januarii intrant, et mensas illa die vel nocte dapibus*

onerare. Die Pilger werden sich ihrer Geistertische erinnert haben, die Worte (*nocte vel die*) zeigen aber, daß sie in Rom nichts anderes als die vollbesetzten Tafeln der Kalendenschmäuse gesehen haben. Durch das Schreiben des Bonifacius wurde ein Verbot des Konzils in Rom im J. 743 veranlaßt (Mansi 12,384) can. 9 *ut nullus Kalendas Januarias et broma ritu paganorum colere praesumpserit aut mensas cum dapibus in domibus praeparare et per vicos et plateas cantationes et choros ducere.* Das Verbot ist so abgefaßt, daß es sowohl die Kalendenschmäuse wie besonders das Hinstellen des Tisches in der Nacht trifft. Der Papst war natürlich durch die Missionare von der Sitte in Kenntnis gesetzt. Aber dieses Zeugnis gibt nicht die geringste Berechtigung, die beiden Bräuche zusammenzuwerfen.

Für die römische Herkunft des Geistertisches beruft sich Tille *Yule* 107 ff. auf ein viel älteres Zeugnis, nach dem er ihn *tabula fortunae* nennt, also als Neujahrsomen auffaßt. Der Kirchenvater Hieronymus kommentiert (Migne 24,639) Esaias 65,11 *vos autem qui dereliquistis me et obliti estis montis mei et paratis Fortunae* (Gad) *mensam et impletis daemoni* (Meni) *potionem,* folgendermaßen: *est autem in cunctis urbibus et maxime in Aegypto et in Alexandria idololatriae vetus consuetudo, ut ultimo die anni et mensis eius, qui extremus est, ponant mensam refertam varii generis epulis et poculum mulso mixtum vel praeteriti anni vel futuri fertilitatem auspicantes.* Zum Kult des Gad hat Cumont ein interessantes Zeugnis hervorgezogen, das Tille unbekannt war.[1] Nach Isaak von Antiocheia, der im 5. Jahrh. n. Chr. lebte, war es damals Sitte, auf den Dächern der Häuser zu Ehren des Gad Tische mit Speisen herzurichten. Die Ähnlichkeit mit dem Geistertisch fällt in die Augen. Aber das Herrichten von Göttertischen ist eine jedem Kult und gerade nicht am wenigsten dem semitischen geläufige Opferart; zumal die Sitte, auf den Dachterrassen zu opfern

[1] In Pauly-Wissowas *Realenc.* s. v. Gad VII 434 f., auf welchen Artikel das Folgende sich stützt.

wird öfters aus dem Orient erwähnt. Zwar ist die Vorstellung von Gad unter astrologischem Einfluß entwickelt worden. Gad ist das durch die Geburtsstunde bzw. den Grundlegungstag bestimmte Glück eines Menschen oder einer Stadt (gleich Tyche); aber das Entscheidende, die Beziehung auf das Neujahr fehlt bei ihm wie bei Tyche, die nicht zur Neujahrsgöttin geworden ist. Hieronymus spricht aber ausdrücklich von ägyptischen Sitten, also soll man die Erklärung in den o. S. 70 A. 1 erwähnten ägyptischen Neujahrsbräuchen, nicht in den römischen oder syrischen suchen. Tagtäglich wurden den ägyptischen Göttern fertig bereitete Mahlzeiten dargereicht, an den Festtagen prächtiger als sonst, und für diese Festmahle wurden besondere Mittel ausgeworfen. Der Neujahrstag mit dem vorhergehenden Abend war gerade eins der größten ägyptischen Feste. Auf solche am Neujahrsabend dargebrachte Göttermahle bezieht sich Hieronymus, von der zu kommentierenden Bibelstelle veranlaßt, die von einem Göttertisch spricht. *idololatria* ist also buchstäblich zu nehmen, da die Göttermahle des Kults gemeint sind. *vel praeteriti anni etc.* ist die sich allezeit einstellende *interpretatio romana.* Also hat die Stelle weder mit dem römischen Kalendenschmaus noch mit dem germanischen Geistertisch etwas zu tun. Zum Überfluß mag daran erinnert sein, daß das ägyptische Neujahr ganz anders als das römische fiel. In dem Wandelkalender verschob es sich jedes vierte Jahr um einen Tag; in dem von Augustus eingeführten festen Kalender fiel es auf den 30. August.[1]

[1] Bekanntlich fiel der ägyptische Neujahrstag ursprünglich mit dem Anfang des Steigens des Nils (und dem Aufgang des Sirius, Sothisperiode) zusammen. Dieser Tag war immer trotz der Verschiebung des Wandeljahres ein großer Festtag im alten Ägypten und wird immer noch als solcher gefeiert unter dem Namen *Leilet en Nuktah* (Nacht des Tropfens). Die Nacht wird unter frohem Festleben verbracht. Auf der Dachterrasse legt man nach Sonnenuntergang so viele Teigklöße, wie es Menschen im Hause gibt; jeder setzt ein Zeichen auf einen von diesen. An dem Morgen untersucht man, ob die Klöße Risse erhalten haben oder nicht,

Die Hypothese, daß der germanische Geistertisch eigentlich der Gastmahlstisch der Kalendenschmäuse ist, wird durch die Behauptung gekrönt, daß Perchta und Abundia Satia aus der Sitte des Neujahrstisches heraus entwickelt seien. Freilich sind viele Götter aus magischen Riten entstanden, aber auf einer früheren Entwicklungsstufe. Eine Mahlzeit ist kein magischer Ritus, sondern eine Darbringung, und der Empfänger muß vor der Darbringung existieren. Es ist nicht wegzuleugnen, daß in Perchta und Abundia Satia alte Gestalten stecken, wenn sie auch unter neuen Namen erscheinen.

Dennoch könnte die Behauptung richtig sein, daß der Geistertisch von der Neujahrsnacht, in welche die ältesten Zeugnisse ihn setzen, auf die Christnacht übertragen worden ist. Er ist aber wie die Tiermaskerade ursprünglich weder an Neujahr noch an Weihnachten gebunden, wie aus Deutschland durch Burchard und aus Frankreich bezeugt ist. Die Sitte hatte zu dem übernommenen römischen Kalendenfest eine natürliche Wahlverwandtschaft wegen der an diesem üblichen Schmäuse, die den schwerausrottbaren heidnischen Neigungen der Bauern entgegenkamen. Sie haben daher das profane Kalendenfest auf dieselbe Weise wie die christlichen Feiertage gefeiert[1] und dem Kalendenschmaus die auch ihnen durch den Kalendenaber-

---

und urteilt danach über Tod und Leben des Besitzers oder über die Höhe der Überschwemmung. E. W. Lane *Manners and Customs of the Modern Egyptians*[5] II 224. Ich führe das an als noch eine Warnung gegen überhastete Zusammenstellungen. Denn an unsrem Neujahrstag kommt eine ähnliche Orakelart nach dem Schwellen des Brotes vor (Burchard *Decr.* XIX = Migne 140, 961 A, vgl. Tille *Yule* 114). Orakel von Körnern, Teig, Grütze, Brot gibt es in vielen Spielarten an den Weihnachten und anderen Tagen. — Was Tille *Yule* 112ff. vorträgt, kann ich als nicht zugehörig übergehen, da *strenae* bekanntlich nicht Gebäck, sondern Neujahrsgeschenk vor allem in Geld bedeutet.

[1] Ein Beispiel für viele, *constitutio regis Childebertis* c:a 554 (Mansi 9, 738) *noctes pervigiles cum ebrietate scurrilitate vel canticis etiam in ipsis sacris diebus, pascha, natale Domini et reliquis festivitatibus, vel adveniente die Domini dansatrices per villas ambulare.*

glauben geläufige Bedeutung als Omen für das neue Jahr beigelegt.[1]

Die Erkenntnis, daß der Geistertisch ein keltisch-germanischer Brauch ist, nötigt uns die Frage auf, ob er irgendwie an das keltisch-germanische Heidentum anknüpft. Die gleiche Frage konnte in betreff der Tiervermummung beantwortet werden; hier ist die Antwort mißlicher, aber von größerer Tragweite für die Vorgeschichte des Weihnachtsfestes. Bekanntlich sind über vierhundert Steine aus der römischen Kaiserzeit gefunden, die von dem Kultus *Matronae, Matres, Matrae* genannter Göttinnen zeugen; das Verbreitungsgebiet umfaßt Oberitalien, Spanien (einige wenige), Gallien, das linksrheinische Germanien (von dem rechtsrheinischen stammen wenige Inschriften), Britannien; nach Rom ist der Kult von Fremden gebracht; das ist also dasselbe Verbreitungsgebiet wie das der besprochenen Bräuche. Das älteste Denkmal gehört der Zeit Caligulas; sie hören mit dem Untergang der antiken Kultur, die ihnen die Form gegeben hat, allmählich auf.[2] Die Göttinnen erscheinen fast immer in Dreizahl mit Ähren, Früchten oder einem Füllhorn im Schoß. Sie sind also Göttinnen des ländlichen Segens und könnten treffend Abundia Satia genannt werden. Weil sie segenspendende (*indulgentes* CIL V 5227) Göttinnen sind, erhalten sie den römischen Namen *Matres.* Sie treten immer unter verschiedenen Beinamen auf, die oft der heimischen Sprache entnommen sind, oft heißen sie *domesticae, paternae, maternae.* Lehner schließt daraus mit Recht, daß die Matres eigentlich Schutzgöttinnen des Hauses und der Familie sind, sie entsprechen also den germanischen Hausgeistern; daraus erklärt sich leicht, daß sie zu Schutzgöttinnen ganzer Völker oder des Volksgenossen im fremden Lande wurden. Sie werden

[1] Martin von Bracara *de corr. rust.* 11 *quasi sicut in introitu anni satur est et laetus ex omnibus, ita illi et in toto anno contingat.*

[2] Ihm s. v. Matres in Roschers *Mythol. Lex.*; die neueste Übersicht K. Helm *Altgerm. Rel.-Gesch.* I 391 ff. An beiden Stellen Literaturnachweise. S. auch Wissowa oben S. 21 u. 31.

fast immer in Dreizahl dargestellt; daß diese Zahl die Vielheit im allgemeinen bedeutet, sollte seit Usener nicht mehr verkannt werden. Alle Deutungen, die von der bestimmten Zahl drei ausgehen, müssen daher fallen. Es ist nicht einzusehen, warum nicht das Relief aus Avigliana (Roschers *Lex.* II 2471 Abb. 5) wie die anderen die Matronae, denen es geweiht ist, darstellen sollte. Es zeigt fünf[1] Frauen, die tanzend sich die Hände fassen. Es ist insofern wichtig, als es zeigt, daß die Matronae wie so viele weibliche Wesen des Volksglaubens tanzend vorgestellt werden. Es ist einmal ein volkstümliches Bild; die drei thronenden Matronae sind eine nach antiker Typik geschaffene Darstellung für einen nach antikem Muster eingerichteten Kult. Die mittlere wird gewöhnlich durch besondere Gestaltung hervorgehoben; obgleich sie etwas kleiner und ohne Kopftracht dargestellt wird, zeigt der zugewiesene Platz ein Streben, sie als Führerin einer Schar von gleichartigen Wesen hervorzuheben.

Diese Matronae zeigen viele Berührungspunkte mit den *bonnes dames* des französischen Mittelalters, deren Führerin Abundia Satia ist. In der Tat muß man aus Gründen der inneren Verwandtschaft und des Verbreitungsgebietes in den *bonnes dames* direkte Abkömmlinge der Matronae erblicken. Die Matronae treten auch in Inschriften unter den Namen *dominae* auf. Das Christentum hat die Göttinnen zu Dämonen und Spukgestalten heruntergedrückt (ein charakteristisches Beispiel ist o. S. 123 aus Burchard angeführt), obgleich es ihm nicht ganz gelungen ist, sie zu nur bösen Wesen zu machen oder den Kult ganz zu unterdrücken. Der in der Stille der Nacht im Hause hingestellte gedeckte Tisch ersetzt in christlicher Zeit einen Kult,

[1] Dazu bemerkt mir O. Weinreich: über 5 als typische Zahl vgl. Birt *Rhein. Mus.* LXX 1915, 255 ff., wo gerade auch auf Wendungen wie τρὶς καὶ πεντάκις hingewiesen wird. Weiteres bei Weinreich *Triskaidek. Stud.* (*Rel.-gesch. Vers. u. Vorarb.* XVI 1) S. 79 u. 87 A. 1; P. Kretschmer *Neugriech. Märchen* (Jena 1917) S. X.

von dem wir weiter nichts wissen, als daß das Göttermahl sein charakteristischer Zug war.

Auf keltisch-germanischem Boden sind auch Weihinschriften an die *Parcae* gefunden. Auch dieser Name deckt einheimische Gestalten. Eine britannische Inschrift[1] identifiziert sie mit den Matres. Dem Fingerzeig ist Siebourg gefolgt und zieht die Parcae in den Kreis der Matronae. Das ist einleuchtend. Die Parzen oder die Nornen, die an der Wiege des Kindes seinen Lebensfaden spinnen, sind eine spätere Vorstellung; volkstümlich ist, daß göttliche Wesen dem neugeborenen Kind Gaben schenken, die es durch das Leben mitnimmt. Hier passen die segenspendenden *Matres domesticae* vorzüglich. So versteht man, daß die britannische Inschrift Matres und Parcae identifiziert, und daß Burchard die Göttinnen, denen das nächtliche Mahl aufgetischt wurde, Parzen nennt. Die Feen der Volkssage tragen noch ihre Züge. Die Einholung der Vorzeichen an den Kal. Jan., die zugleich mit dem Geistertisch vorkam, mag dazu beigetragen haben, daß man in den Göttinnen die Parzen erkannte.

Auf die Matres hat man eine vielbesprochene Stelle des Beda bezogen, wo er von der *Modranicht, id est matrum nocte* am 25. Dezember als dem Jahresanfang der alten Angeln spricht.[2] Mit vollem Recht. Die Stelle gibt keine Entscheidung, ob die Göttinnen germanisch oder keltisch sind, da beides im damaligen England vermischt war. Die einzig zulässige Übersetzung ist 'Nacht der Mütter'; die geläufige 'Mutternacht', d. h. die längste Nacht, die gleichsam Mutter der anderen ist[3], ist sprachwidrig. Beda fügt als Erklärung des Namens hinzu: *ob causam, ut sus-*

[1] CIL VII 927 *Matri(bus) Parc(is).*

[2] Beda *de temporum rat.* 15 (Migne 90, 356). Zuerst F. Kauffmann *Zeitschr des Vereins f. Volkskunde* II 1892 S. 34.

[3] Diese oft wiederholte Deutung stammt aus dem vielbenutzten Werk von Scaliger *de emend. temporum* II S. 111 in der Pariser Auflage von 1583 *Modranicht quasi parens et princeps omnium reliquarum noctium.* In Schweden wurde die Lucianacht von dem Volk die 'Mutternacht' benannt, s. Hammarstedt *Medd. från Nordd. Museet* 1898 S. 11 mit Belegen. Das

picamur, ceremoniarum, quas in ea pervigiles agebant. Das ist nicht aus dem Namen hergeleitet, wie man aus dem *ut suspicamur* hat schließen wollen. Diese Worte sind nur die Entschuldigung des guten Christen dafür, daß er etwas von dem heidnischen Wesen weiß, was er eigentlich nicht wissen dürfte. In diesem Zusammenhang kommt es aber hauptsächlich auf den Namen *Modranicht* an. Wenn eine Beziehung auf das Heidentum zu suchen ist, so ist die auf die Matres allein möglich. Sie ist öfters ausgesprochen worden[1], aber oft bezweifelt worden. Neue Beweise lassen sich nicht erbringen; ich kann nur darauf hinweisen, wie sich alles zusammenschließt: die Mütter als Spenderinnen des Segens und des Glücks, daher auch Parzen genannt; in der frühchristlichen Zeit deckt man in denselben Ländern den Tisch für segenspendende weibliche Gottheiten; die Mütter wurden in England in nächtlicher Feier verehrt. Daß die Feier auf den 25. Dezember verlegt worden ist, hat nichts Auffallendes, wenn man nicht in dem Vorurteil befangen ist, daß alle Weihnachtsbräuche von den Kal. Jan. übertragen worden sind. Es ist ein frühes Beispiel dafür, daß ein Volksbrauch von dem Weihnachtsabend angezogen worden ist.

Zuletzt noch einige Worte zu der schwierigen ethnologischen

---

ist aber gelehrte Tradition, die ins Volk durch die Almanache herabgedrungen ist. Sie findet sich z. B. in einem Aufsatz von A. Celsius in dem *Almanach* von O. Hiorter 1741 S. 7. Dalin in seiner vielgelesenen *Svea Rikes historia* (1746) I, 166 zitiert Scaliger für dieselbe Angabe.

[1] Mogk in Pauls *Grundriß der germ. Philol.* III ²392 erkennt die Verknüpfung an, ist aber auf den Holzweg geleitet durch eine unter gewissen deutschen Forschern oft hervortretende, merkwürdige Vorliebe für das Chthonische; er verknüpft die Modranicht mit dem Glauben, daß die Toten in den Weihnachten zurückkehren. Die Hingeschiedenen heißen überall Väter; der Name Mutter führt aber in allen Religionen in einen ganz anderen Vorstellungskreis. — J. M. Neale *Essays in Liturgiology* (1867) 511 sagt (das Zitat nach E. K. Chambers *The Mediaeval Stage* I 232 A.), daß Weihnachten in den meisten keltischen Sprachen die Nacht der Jungfrau heißt; vielleicht hängt das mit den Müttern zusammen. Analoges meint man ja in Deutschland spüren zu können: der Kult der drei Marien im Rheinlande.

Frage. Meistens wird der Matronenkult als ein keltischer angesprochen. Das begründet man damit, daß die rechtsrheinischen Steine nicht zahlreich sind; das massenhafte Vorkommen im linksrheinischen Germanien sei auf Entlehnung zurückzuführen. Diese Anschauung wird kaum haltbar sein; das spärliche Vorkommen rechts des Rheins ist durch die niedrigere Kultur überhaupt und das frühzeitigere Zurückweichen der Römer zu erklären. Gesetzt aber, daß dem so sei, so ist der Kult schon verhältnismäßig früh in der Kaiserzeit von den Germanen lebhaft aufgenommen worden, so daß auch auf diese Weise die weite Verbreitung desselben Kultes in der Völkerwanderungszeit, von er die Erwähnungen des Geistertisches zeugen, erklärlich ist. In dieser Zeit war der Kult wenigstens zu einem germanischen geworden, wenn er nicht von Anfang an sowohl den Germanen wie den Kelten gehörte, was m. E. wahrscheinlicher ist.

Das Ergebnis dieser Nachprüfung der Herkunft der wichtigsten Weihnachtsbräuche ist ein ziemlich buntes geworden, wie in der Tat nicht anders zu erwarten. Die Bräuche eines Festes wandeln sich und wechseln, sind zeitlich und örtlich verschieden. Unsere Weihnachtsfeier ist eine andere als die mittelalterliche; es ist schon bemerkt, daß ihre charakteristischen Züge, der Weihnachtsbaum und die Kinderbescherung, erst in der Zeit nach der Reformation entstanden sind. Im Volksbrauch des skandinavischen Nordens trägt die Weihnachtsfeier den Charakter eines Allerseelenfestes in dem Maße, daß Feilberg diese Erscheinung seiner Auffassung des Festes zugrunde gelegt hat; angesichts der Bräuche im übrigen Europa kann das nur sekundär entstanden sein. Ich fasse die wichtigsten Punkte kurz zusammen.

Der Neujahrstag als kalendarischer Schnittpunkt hat für das Problem kaum eine Bedeutung.

In die Kalendenbräuche sind nichtrömische, kelto-germanische Elemente aufgegangen.

Die Zeitlage des Weihnachtsfestes ist durch das christliche

Fest, also ursprünglich durch den *dies natalis Solis invicti*, fixiert; darauf beruht die Zeit der *Modranicht* bei Beda. Das Weihnachtsfest wurde schon Mitte des 6. Jahrhunderts vom Volk in Frankreich auf die volkstümliche festliche Weise mit Schmäusen, Tänzen und Liedern gefeiert.

Ursprünglich römische Kalendenbräuche, kelto-germanische Bräuche, die sich auch dem Kalendenfest angeschlossen hatten, und andere einheimische Bräuche, die eine bestimmte Zeitlage nicht hatten, haben sich dem Weihnachtsfeste im engeren (Christtag und -nacht) und weiteren Sinn (Dodekahemeron, die Zwölften) angeschlossen.

Die Verlegung volkstümlicher Bräuche auf den Christtag und die Christnacht beruht darauf, daß dieses Fest, wie ein großes kirchliches Fest immer tut, die volkstümlichen Bräuche anzog. Die Anziehungskraft wurde verstärkt dadurch, daß der Christtag, der Neujahrstag, der hl. Dreikönigstag zu einer Festperiode, dem Dodekahemeron, zusammengefaßt wurden, in der der Christtag den Vorrang innehatte.

Das Dodekahemeron faßte drei große Feste zusammen, den Christtag, seine Oktave, die kirchliche Feier der Beschneidung und das profane Kalendenfest, das die Kirche anfangs durch die Ansetzung eines Fastentages abzuschaffen suchte, aber seit etwa dem 8. Jahrh. aufnehmen mußte, und die ältere Geburts- und Epiphaniasfeier, die dann hauptsächlich als hl. Dreikönigstag gefeiert wurde. Die Bräuche dehnen sich teils auf diese ganze Festzeit von zwei Wochen aus, teils schwanken sie hin und her zwischen den Festtagen. Hierauf und nicht auf der Verlegung des Jahresanfanges vom 1. Januar auf den 25. Dezember beruht die Übertragung einiger Kalendenbräuche und sogar des Kalendennamens auf den Weihnachtstag. Der römischen Kalendenfeier entstammen die Prognostika für das kommende Jahr, die z. T. auf literarischer Übertragung beruhen, und die Geschenke, insoweit sie einen mehr offiziellen Charakter tragen. Der Festbettel dagegen ist eine mehr spontane Erscheinung. Das Lichter-

anzünden entstammt wohl der kirchlichen Feier, die es seit alters auszeichnete. Die größte Zahl der Weihnachtsbräuche sind solche, die sich auch an anderen volkstümlichen Festen finden. Sie folgen dem Gesetz, daß die volkstümlichen Bräuche sich an einen festen Tag, und zwar besonders an die kirchlichen Feste, anzusetzen pflegen. Je größer das Fest, desto größer seine Anziehungskraft; demgemäß war die des Weihnachtstages sehr stark. Solche Bräuche sind der Laubschmuck, der Maizweig, die Lebensrute, die heimischen Orakelarten. Unbekannt ist die Herkunft des Weihnachts- oder Kalendenblockes; die Sitte ist nichtrömisch und hat zum Jahresanfang keine Beziehung an und für sich. Wichtig ist, daß ein paar schon im frühen Mittelalter belegte Bräuche sich bis in das keltisch-germanische Heidentum zurückverfolgen lassen, die Tiervermummung und der Geistertisch. Auch diese kommen bei anderen Gelegenheiten vor; ihre zeitliche Fixierung beruht auf der Anziehungskraft des Kalenden- bzw. des Weihnachtsfestes. Wenn sie im Heidentum mit irgendeinem Fest verknüpft waren — was sehr leicht möglich ist —, so ist die Überlieferung über dieses verschollen. Der Geistertisch lebt als Perchtentisch, im Norden als Seelentisch fort. Meinesteils halte ich es für wahrscheinlich, daß die Tiervermummung des Kalendenfestes in der des Weihnachtsfestes fortlebt, aber der Beweis ist nicht zu erbringen. Es ist auffällig, daß, während das *cervulum et vetulam facere* entschieden eine keltische Sitte ist, die modernen Tiervermummungen hauptsächlich auf germanischem Gebiet vorkommen, und daß im neueren Volksbrauch andere Tiere (z. B. Habergeiß, Julbock, Schimmelreiter, Old Hob u. a.) als in dem frühmittelalterlichen (Hirsch, Rind) auftreten. Die kirchlichen Bräuche volkstümlicher Art sind durchsichtig; Schwierigkeiten bereitet nur das berüchtigte Narrenfest, von dem der Bohnenkönig ein später Nachkomme ist; es dürfte wohl, vielleicht durch gelehrte Tradition, auf die Kal. Jan. und die Saturnalien zurückgehen.

Es erhellt, daß man die Entstehung des volkstümlichen Weihnachtsfestes durch diese Faktoren als erklärt hinstellen konnte. Jedoch befriedigt eine solche Erklärung nicht ganz; sie genügt mechanisch, aber nicht psychologisch. Denn worin liegt der Grund, daß das Weihnachtsfest, das doch nicht das größte christliche Fest war, seine alles überragende Bedeutung als volkstümliches Fest, und zwar gerade in den germanischen Ländern, erhalten hat? Voll erklärlich wird diese Bedeutung, wenn das Weihnachtsfest das Erbe eines altheidnischen Festes, das etwa in dieselbe Zeit fiel, angetreten hat, wodurch seine Volkstümlichkeit viel stärker geworden sein müßte. In der Tat ist ein solches Fest, das Julfest, aus der altnordischen Überlieferung bekannt. Die Verneinung seiner Existenz ist als Reaktion gegen die älteren haltlosen Hypothesen begreiflich. Ist sie aber auch berechtigt? Die Antwort wird dadurch ungemein erschwert, daß eine direkte Überlieferung aus der heidnischen Zeit nicht vorliegt; es treten immer christliche Mittelsmänner dazwischen. Aber die Frage läßt sich nicht vermeiden, obgleich sie auf ein fremdes Gebiet hinführt.[1]

Bilfinger schließt seine Untersuchung mit den Worten: „daß bei genauer Betrachtung von dem germanischen Julfest nichts Urgermanisches übrigbleibt als der Name Jul". Auch diesen hat man wegzudeuten versucht. *Jul* soll ein lateinisches Lehnwort von *ioculus* sein.[2] Das ist eine Etymologie, so schlecht

[1] Meinem Kollegen Prof. Emil Olson verdanke ich unermüdlichen fachwissenschaftlichen Beirat.

[2] Bugge hat sie aufgestellt, aber nicht in diesem Sinn. Er leitet (*Arkiv för nordisk filologi* IV, 1888, 135) *jul* aus urgerm. **jehwela* her, das eine Parallelbildung zu *ioculus* sei. Das ist mit einem ursprünglich germanischen Julfest ja gar nicht unvereinlich. Wer *jul* für ein Lehnwort hält, sollte zuerst aufzeigen, daß das Wort *ioculus* besonders verwendet wurde, um die Kalendenaufzüge zu bezeichnen; das fehlt durchaus. Es fällt auch ins Gewicht, daß das Wort Jul bei den dem Lateinisch sprechenden Gebiet benachbarten Stämmen fehlt und nur bei den entfernteren, den Goten, Angelsachsen und Skandinaviern, sich findet. — Noch abenteuerlicher ist die Herleitung aus dem kyprischen Monatsnamen Ἴουλος, der die Zeit

wie viele andere, die auf die realen Verhältnisse keine Rücksicht nehmen. In dieser Form ist über sie kein Wort mehr zu verlieren.

In verschiedenen Sprachen gibt es Herleitungen aus dem

---

vom 24. Dez. bis 23. Jan. umfaßt, die jedoch erwähnt werden muß, da sie immer wieder auftaucht. Sie ist von J. Grimm *Gesch. d. deutschen Sprache* I 106 zuerst aufgeworfen. Tille wendet sich gegen ihn *Yule* 184 A. mit verkehrten Gründen (er weiß nicht einmal, daß dieser kyprische Monatsname und unser Juli in Wirklichkeit dasselbe Wort sind, da sie beide dem Familiennamen Cäsars, Julius, entnommen sind). Neuerdings hat Hammarstedt *Fataburen* 1911 S. 44 die Meinung ausgesprochen, daß die Goten, die im J. 269 nebst anderen Inseln und Küsten Cypern verheerten, dabei den Monatsnamen *Ἴουλος* kennen gelernt und entliehen haben. Das ist nicht möglich. Trotz der merkwürdigen Übereinstimmung ist es ein Spiel des bösen Zufalls. Der kyprische Kalender gehört zu der sog. asianischen Kalendergruppe, die um das Jahr 9 v. Chr. eingeführt wurde (Mommsen *Ath. Mitt.* XXIV 1889 S. 275 ff.). Das Neujahr ist nach dem Geburtstag des Augustus und zugleich nach der Herbsttag- und -nachtgleiche orientiert, es fällt auf den 23. September. Der kyprische Kalender ist eine systematisch durchgeführte Schmeichelei gegen den Kaiser. Das Beispiel der Römer, welche als Huldigung für Cäsar und Augustus Quintilis und Sextilis in Julius und Augustus umnannten, dehnt er auf alle zwölf Monate aus. Er fängt mit der Stammutter des julischen Hauses, Aphrodite, an, läßt darauf die göttliche Herstammung (*Ἀπογονικός*), dann den menschlichen Stammvater Aineias, die Namen des Kaisers Julius, Caesar, Augustus (griech. *Σεβαστός*), seine Amtswürden, Imperator, Tribun (richtiger *tribunicia potestas*), Konsul, Pontifex maximus folgen, und da er damit nicht die Zahl zwölf füllen kann, setzt er zuletzt die Schutzgöttinnen Vesta und Roma. Julus steht genau an seinem Platz in der Reihe, die sich durch die Aufeinanderfolge der Namen und Titel ergibt. (Mehr in meiner Abhandlung *Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders* § 21, die in der Festschrift zum 250 jähr. Bestehen der Universität Lund, 1918, veröffentlicht wird.) Das Zusammentreffen beruht also darauf, daß der asianische Kalender wie der Christtag nach den Jahrespunkten orientiert ist. Der gotische *Jiuleis* fällt nur im allgemeinen in den Winter. [Gotisch *iu* in *jiuleis* kann nicht aus griech. *ἴουλος* erklärt werden, und das Verhältnis zwischen den verschiedenen Vokalismen des got. *jiuleis* und des nordischen *jól*, altengl. *ȝéol* usw. kann nur aus germanischen Lautgesetzen erklärt werden. Olson.] — Die letzte Behandlung des Problems von R. Meringer *Der Name des Julfests* in „Wörter und Sachen" faßt die geführte Diskussion unter konziliatorischem Gesichtspunkt zusammen, ohne erheblich weiter zu kommen, wie auch kaum zu hoffen ist.

Wort *Jul*, die zur Bezeichnung von Monaten verwendet werden. Beda nennt in seinem Kapitel über das angelsächsische Jahr *Giuli* als gemeinsamen Namen der Monate Dezember und Januar. In einem Bruchstück eines gotischen Kalenders wird November mit *fruma Jiuleis* (der erste J.) übersetzt; man muß also wenigstens einen folgenden J. voraussetzen; der erste fällt einen Monat früher als bei den Angelsachsen. Bei den Isländern gibt es einen Monatsnamen *Ýlir*, der zweite Monat, von Mitte November bis Mitte Dezember.[1] Diese drei Monatsnamen, von denen zwei Doppelmonate bezeichnen, sind, wie oben S. 97 f. entwickelt, ursprünglich Namen längerer Zeitperioden, die gebraucht wurden, um die römischen Monate mit einheimischen Namen zu versehen. Sie bedeuten also 'Zeit des Jul', und diese Zeit fällt in die Mitte des Winters.

Das Wort Jul hat, solange wir es kennen, bezeichnet und bezeichnet noch die ganze Festzeit, die mit dem Vorabend des Christtages anfängt, und deren Schluß verschieden angesetzt wird; gewöhnlich umfaßt sie aber die zwei Wochen des Dodekahemeron. Das Wort ist im Isländischen ein Plural. Also heißt der Vorabend Julabend, der Christtag der Jultag κατ' ἐξοχήν, darauf wird gezählt: der zweite Tag der Jul, der achte Tag der Jul (bei den Isländern = Neujahrstag, vgl. Burchard a. a. O. S. 117), der dreizehnte Tag sc. der Jul heißt in Schweden der hl. Dreikönigstag *(trettondedagen)*. Das Wort Weihnachten zeigt im Deutschen dieselbe Besonderheit. Hier gilt es nur zu betonen, daß Jul eine Zeitperiode bezeichnet.

Die Bedeutung des Wortes ist unbekannt, aber folgendes ist zu bedenken. Man kann annehmen, daß das Wort in heidnischer Zeit, genauer, ehe das christliche Weihnachtsfest, auf das es übertragen wurde, hineinkam, irgendeine beliebige, unbekannte Bedeutung gehabt hat. Dann ist es aber unerfind-

[1] Der einzige Beleg steht in einer Aufzählung der Monate und ihrer Anfangstage, *Rimtǫl*, herausgeg. von Beckman und Kålund (Kopenhagen 1914) S. 78.

lich, warum von dieser älteren Bedeutung absolut keine Spur übrig ist. Das scheint so unwahrscheinlich, daß man zu der Annahme gedrängt wird, daß das Wort schon in heidnischer Zeit einen kleineren Zeitabschnitt im Winter bezeichnete, der wegen der Zeitlage als Bezeichnung der Weihnachtsfeier gebraucht werden konnte. Auch die Herleitungen, *Giuli* usw., bezeichnen Zeitabschnitte. Also muß das Hauptwort eine mehr spezifische Bedeutung gehabt haben. Es bleiben dann, soweit ich sehe, nur zwei Annahmen möglich, etwa *bruma*, die Zeit um die Wintersonnenwende[1], oder eine Festzeit. Gegen jene Bedeutung fällt die Frage ins Gewicht, warum sie ganz verschwunden ist. M. E. ist also das Wort Jul ein Beweis für die Existenz eines vorchristlichen Julfestes; zur Gewißheit wird sie durch einen anderen sprachlichen Beweis erhoben.

Bekanntlich gibt es in der finnischen Sprache Lehnwörter skandinavischen Ursprungs, deren Form zeigt, daß die Entlehnung in sehr früher Zeit geschehen ist, unter ihnen auch das Wort für Weihnachten, *joulu*, das noch die urnordische Pluralendung bewahrt. Auf meine Anfrage hat Professor Wiklund mir gütigst folgende Mitteilungen zur Verfügung gestellt: „Finnisch *joulu*, das nur in der Bedeutung Weihnachten vorkommt, ist, obgleich der Diphthong der ersten Silbe schwer erklärlich ist[2], sicher in vorchristlicher, und zwar sicherlich vor der Wikingerzeit, in urnordischer Zeit entlehnt worden, wie das *-u* der zweiten Silbe zeigt. Die lappischen Formen des Wortes (*juovla* u. a.) sind aus dem Finnischen entlehnt. Neben *joulu* gibt es im Finnischen (nicht im Lappischen) ein zweites Wort *juhla*, das Feier, Fest im allgemeinen ohne Beziehung auf eine bestimmte Jahreszeit bedeutet. Es ist immer angenommen worden, daß auch *juhla* eine Entlehnung aus dem Skandinavischen ist, und

---

[1] Kluge *Engl. Stud.* IX 1885, 311 f. hat das Wort als Zeit des Schneegestöbers gedeutet.

[2] Einen Erklärungsversuch siehe bei Noreen *Gesch. d. nord. Sprachen* in Pauls Grundriß d. germ. Philol. [3] § 44 B

zwar desselben Wortes wie *joulu*, wohl aber muß es einer anderen Form des Wortes oder einer anderen Zeit entstammen, und dabei muß man verbleiben. Die Entlehnung von *juhla* muß auch in die urnordische Zeit fallen und ist vermutlich älter als die von *joulu*, obgleich dies nicht sicher zu beweisen ist.“ Also haben die Finnen schon in vorchristlicher Zeit den Nordgermanen das Wort für das Julfest, *joulu*, entlehnt, und selbstverständlich nicht nur das Wort, sondern auch die dadurch bezeichnete Sache. Da wieder im Finnischen keine andere Bedeutung als die des Julfestes vorkommt, so muß man schließen, daß das Wort zur Zeit der Entlehnung das Julfest bezeichnete, wie es immer in beiden Sprachen tut. Aus der zweiten und vermutlich älteren Form des Lehnwortes, *juhla*, kann man nur schließen, daß das skandinavische Wort *jul* auch schon früher ein Fest bezeichnet hat, nicht aber, daß dies Fest ein anderes als das Julfest gewesen ist.

Die Existenz eines vorchristlichen Julfestes dürfte also nicht mehr geleugnet werden können. Das hilft aber nicht viel weiter, sondern es erhebt sich die Frage, ob wir von ihm etwas mehr als seine bloße Existenz wissen können, d. h. es gilt zu prüfen, was auf die häufigen Erwähnungen des Julfestes in den isländischen Schilderungen der vorchristlichen Zeit zu geben ist. Ich kann nur die springenden Punkte, die wirklich etwas lehren, zur Behandlung aufnehmen; das Material ist oft zusammengestellt. Snorre Sturlason, der berühmte Geschichtschreiber, der in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts wirkte, sagt an mehreren Stellen, daß die heidnischen Nordmänner drei große Opferfeste feierten; es genügt, die Stelle anzuführen, wo er von ihrer Einsetzung durch Odin erzählt, *Ynglingasaga* 8: „Damals sollte man opfern gegen den Winter (= am Winteranfang) für den guten Jahrwuchs und am Mittwinter für das Keimen; das dritte Opfer gegen den Sommer (= am Sommeranfang) war Siegesopfer.“[1]

[1] Die Zeitpunkte sind nach dem eigentümlichen isländischen Kalender bestimmt, der ein Jahr von 52 Wochen hat; in gewissen Jahren wird eine

Einleuchtend vergleicht Bilfinger S. 13 die Bestimmung des ältesten norwegischen (Gulathing-)Gesetzes § 6: „Dieses Bierfest soll gemacht werden vor Allerheiligen am spätesten. Und man soll das Bier segnen Christo, um Lohn, und der heiligen Jungfrau, um einen guten Jahrwuchs und Frieden zu erhalten“ und § 7 „dieses Bier soll man segnen in der heiligen Nacht Christo, um Lohn, und der heiligen Jungfrau, um einen guten Jahrwuchs und Frieden zu erhalten.“

Die Geschichtschreiber erzählen des weiteren, wie das heidnische Fest auf die uns aus südlichen Ländern geläufige Weise in das christliche überführt wurde. Der norwegische König Hakon der Gute (940—963), der vergebliche Versuche machte, das Christentum in sein Land einzuführen, wollte das heidnische Julfest durch das christliche ersetzen. Snorre erzählt in seiner Saga c. 13: „Er machte ein Gesetz, das Julfest anzufangen zu gleicher Zeit wie die Christen, und dann sollte jeder Mann Bier von einem Mälir Malz haben oder Mulkt zahlen und feiern, solange das Bier ausreichte. Früher hatte man Jul angefangen an der Hökunacht, das war Mittwinternacht, und es wurde drei Nächte Jul gehalten.“ Dasselbe kehrt in dem Flatöbuch I 55 wieder. Ein weiteres, soweit ich weiß, merkwürdigerweise nicht herangezogenes Zeugnis, Fornmannasögur X 393, aus *Ágrip,*

53. Woche eingeschaltet, um das Verhältnis zu dem Sonnenjahr auszugleichen. Das Jahr ist in zwei Halbjahre, Winter und Sommer, geteilt. Der Winteranfang (isl. die Winternächte) fällt auf den Samstag in der Woche 11.—18. Oktober, der Sommeranfang (isl. *sumarmál*) auf Donnerstag 9.—15. April; die Halbjahre werden wieder halbiert durch den Mittwinter, Freitag 9.—16. Januar und den Mittsommer, Sonntag 13.—20. Juli. Dieselbe Jahresteilung wurde in Schweden und Norwegen fest in das julianische Jahr eingefügt: Winteranfang an Calixtus, 14. Oktober, Sommeranfang an Tiburtius, 14. April. In dem ersten Teil seiner *Untersuchungen* usw., *Das altnordische Jahr*, Stuttgart 1899, hat Bilfinger nachzuweisen versucht, daß das isländische Jahr erst in christlicher Zeit entstanden ist. Das ist nicht richtig, es geht in die heidnische Zeit hinauf. Siehe die Behandlung der Frage in meiner *Primitiven Zeitrechnung* und die dort angeführte Literatur und Beckman in der Einleitung zu *Rimtol* S. I ff.

einer historischen Schrift, die etwas älter als Snorre ist (Ende des 12. Jahrh.) und als zuverlässig betrachtet wird, schreibt die Umwandlung der heidnischen Feste in christliche dem König Olav Tryggvason (um 1000) zu, der als eifriger Christ das Christentum auch mit gewaltsamen Mitteln erst recht in Norwegen eingeführt hat. Es heißt: „Er schaffte Opfer und Opfertrinkgelage ab und ließ mit Genehmigung des Volkes statt ihrer Feiertagstrinkgelage[1] kommen, Jul und Ostern, Johannisbier und Erntebier an St. Michaelis."

Tille akzeptiert die Geschichtlichkeit der zuletzt angeführten Nachrichten, sucht sie aber nach seinen Anschauungen umzubiegen. Nach ihm war das altgermanische Jahr in drei bzw. sechs Teile geteilt, und der Anfang jedes Drittels war durch ein großes Opferfest ausgezeichnet. Die Nachrichten stimmen insofern überein, daß sie drei große Opferfeste ergeben (abgesehen von der Tille unbekannten Stelle des *Ágrip*); ihre Zeitlagen stimmen aber nicht. Anstatt Oktober, Februar, Juni, welche die angebliche Drittelung des altgermanischen Jahres erfordert, haben wir Oktober, Dezember oder Januar, April. Tille hilft sich so, daß er sprachwidrig den Ausdruck 'gegen Sommer' (*at sumri*) auf den Anfang des Sommermonats (9.—14. Juni) anstatt auf den Sommeranfang im April bezieht[2], und daß er als das vermißte Opferfest im Februar das Disaopfer in Uppsala heranzieht. Daraus folgert er, daß das Mittwinterfest späterer Entstehung ist. Es sei durch eine Verschmelzung des Februar- und des Oktoberfestes entstanden und zuerst Mitte Januar gefeiert — die Zeitlage beruhe auf der Aufnahme des römischen Prinzips der Viertelung in das germanische Jahr — und sei von König Hakon auf den Christtag verlegt worden.

---

[1] *Hátidadrykkjur*; das Wort bezieht sich auf die christlichen Festtage im Gegensatz zu den heidnischen.

[2] Siehe über diesen Punkt Brate *Höknatten* in *Festskrift för Feilberg* (1911) 412.

Viel Worte sind nicht nötig, da die Grundlage falsch und ein wichtiges Detail verkehrt ist. In bezug auf das Disaopfer, das Hauptopferfest des Hauptheiligtums des Svear in Uppsala, bemerke ich nur, daß dieses Fest in christianisierter Gestalt fortlebte, und daß das letzte Überbleibsel davon, der Distinget genannte Jahrmarkt, erst vor wenigen Jahren abgeschafft wurde.[1] Zweitens scheint ein wichtiger Unterschied nicht beachtet zu sein; nämlich der zwischen den großen Opferfesten an bestimmtem Kultort und den Festen, die gleichzeitig an verschiedenen Orten gefeiert werden: der Unterschied zwischen Tempelfesten und Hausfesten. Zu der zweiten Klasse gehört das Julfest. Zwar tat man sich in größere Gesellschaften zusammen — das Gesetz schreibt vor, daß wenigstens drei Bauern zusammen feiern sollten —, der König und andere vornehme Männer versammelten eine große Zahl Leute um sich, aber das durchbricht das Prinzip nicht. Das Disaopfer ist dagegen ein großes Tempelfest, das an den Kultort gebunden ist; will man mitfeiern, so muß man zum Tempel hinfahren. Das ist das Prinzip. Vermischungen kommen natürlich vor.

Viel ernstlicher faßt Bilfinger in seinen fünf Punkten S. 113 ff.[2] die Überlieferung an. Aber der letzte, den er selbst als entscheidend bezeichnet, daß selbst bei den Skandinaviern der 1. Januar als der eigentliche und ursprüngliche Träger der Julsitte erscheint, ist einfach nicht wahr. Bilfinger weiß nur zwei Dinge namhaft zu machen: die Verteilung von Geschenken an die Mannen des Königs, die anerkanntermaßen römischen Ursprungs ist, und daß die Neujahrsnacht eine Spuknacht ist; das sind aber alle Nächte der Julzeit und noch mehr die Christnacht. Entscheidend ist, daß das rituelle Trinkgelage nicht am Neujahrstag, sondern am Jultag stattfindet. Es gibt auch andere Julsitten. Über die kalendarischen Fragen habe ich mich schon ausgesprochen; in der Weise, wie sie Bilfinger stellt,

[1] Brate a. a. O. 412.

[2] Vgl. auch *Das altnordische Jahr* 30ff.

beweisen sie hier nichts, da Jahresanfang und Fest nicht notwendig miteinander verbunden sind; also tut es nichts zur Sache, ob die heidnischen Skandinavier ihr vorchristliches Jahr mit dem Julfest begonnen haben oder nicht, oder ob das Julfest überhaupt mit irgendeinem bedeutsamen Einschnitt ihres Jahres zusammenfällt oder überhaupt nicht. Von allen Argumenten Bilfingers gibt es also nur eines, das zieht, nämlich daß das, was die altnordische Tradition von dem heidnischen Julfest erzählt, durchaus dem Julfest des christlichen Mittelalters entlehnt sei, d. h. die altskandinavische Literatur ist erst in christlicher Zeit entstanden; wenn die Verfasser etwas über die heidnische Vorzeit erzählen, so projizieren sie die Zustände ihrer eigenen Zeit in die heidnische zurück, wie es ja gewöhnlich zu gehen pflegt. Die Erzählung Snorres von den drei heidnischen Opferfesten sei aus der Bestimmung der christlichen Gesetze über die beiden Bierfeste im Herbst und an den Weihnachten, wozu in der geschichtlichen Literatur noch ein drittes an Ostern hinzukommt, herausgesponnen. In erster Linie ist die Frage eine nach der Glaubwürdigkeit der altisländischen Geschichtserzähler und der Wandelbarkeit der Überlieferung in den zwei Jahrhunderten, die zwischen der offiziellen Einführung des Christentums und den Literaturwerken liegen. Die meisten werden wohl hier anders urteilen. Was z. B. Snorre 113 f. von dem Zwischenfall zwischen Olav dem Heiligen und den heidnischen Tröndern im J. 1021 erzählt, hängt so eng mit den Opferzeiten im Herbst, Mittwinter und am Sommeranfang zusammen, daß die ganze Erzählung erdichtet sein muß, wenn die Zeitpunkte als erdichtet gelten sollen. Auch ist es bedeutungsvoll, daß Snorre in seiner Vorrede die Träger der Geschichtsüberlieferung seit der heidnischen Zeit namhaft macht.

Diese Seite der Sache liegt außerhalb meines Bereiches; ich kann nur die innere Wahrscheinlichkeit speziell unter religionsgeschichtlichem Gesichtspunkte besprechen. Die eigentümliche Ausgestaltung der christlichen Feste, das große unter altherge-

brachten Zeremonien gefeierte Trinkgelage, das sog. Minnetrinken, ist unbestritten eine Erbschaft aus dem Heidentum.[1] Sein Nachleben in den Gilden des Mittelalters war sehr kräftig. Auch unter dem Volk wurde es nicht vergessen. Noch Anfang des vorigen Jahrhunderts fing man die Julfeier in Småland an mit dem Trinken von Gottes Minne. In dem auf das Opfer folgenden Trinkgelage wurden die Minnen der heidnischen Götter und der verstorbenen Helden getrunken. An und für sich ist ein Trinkgelage religiös indifferent; daher nahmen die Christen zu dieser Zeit keinen Anstoß daran, daß Trinkgelage mit den christlichen Festen verbunden wurden. Die Minnen der heidnischen Götter wurden gegen die des Christus, der hl. Jungfrau und der Heiligen vertauscht. Ist aber diese Sitte eine heidnische, so folgt, daß das Heidentum große Opferfeste mit solchen Trinkgelagen gekannt hat, und es fragt sich, ob diese Feste zu ermitteln sind. Eins der drei Opferfeste, das Herbstfest, ist, wie ich glaube, unbestritten heidnischen Ursprunges. Es gibt im Herbst kein großes christliches Fest, das für seine Entstehung verantwortlich gemacht werden kann. Die Verknüpfung mit christlichen Festen variiert — spätestens bis Allerheiligen, sagt das Gulathingsgesetz, an Michaelis das *Ágrip*, und Michaelis ist auch sonst als Zeit eines Trinkgelages bekannt. Das zeigt, daß die Zeitlage des Herbstfestes nicht fest gewesen ist; es richtete sich wie so viele ländlichen Feste nach den Umständen, der Ernte, der Witterung usw.; erst nachdem der Kalender seine uns bekannte Form erhielt, wurde es auf die Winternächte verlegt. Mit den christlichen Heiligentagen wurde es verschieden verknüpft. Also ist das Fest das frühere, älter als das Christentum und älter als der Kalender.

Auch wenn dies anerkannt wird, wird man behaupten kön-

---

[1] S. V. Grønbech *Vor Folkeæt i Oldtiden* IV 14 ff. Die im frühen Mittelalter oft erwähnten Trinkgelage und Schmausereien an den christlichen Festen, gegen die die Kirche so viel kämpfte, sind, wie oben bemerkt, dieselbe germanische Sitte des kultischen Trinkgelages.

nen: nordische Sitte war es, mit einem Fest ein Minnetrinken zu verbinden; deshalb hat man, seitdem das christliche Weihnachtsfest eingeführt worden war, damit ein Minnetrinken verbunden, wie man das gleiche mit dem Osterfest getan hat. Dabei ist aber auffällig, daß das Gesetz nur zweimaliges Minnetrinken vorschreibt, das ursprünglich heidnische Herbstfest und das Julfest, dagegen nicht das Osterfest. Warum hat es dieses ausgelassen, wenn es nach christlichem Gesichtspunkt verfährt? Ferner wird nach Snorre das Herbstfest gefeiert, um einen guten Jahreswuchs zu erhalten, das Julfest für das Keimen, das Frühlingsgelage ist Siegesopfer — das letzte ist für Leute die auf Wikingerzügen fuhren, leicht verständlich —, das wird durch das Gesetz bestätigt, das die beiden ersten Feste für den Jahreswuchs und den Frieden gefeiert werden läßt. Daß man beim Abschluß der Ernte für die Fruchtbarkeit des kommenden Jahres opfert, ist jedem geläufig; daß man dies mitten im Winter tut, ist jedenfalls selten und befremdlich. M. E. ist es allzubefremdlich, um als eine gedankenlose Übertragung z. B. von dem Herbstfeste hingestellt werden zu können — ich argumentiere hier nicht damit, daß der charakteristische Zug der nordischen Weihnachten in späterer Zeit die Fruchtbarkeitsriten sind. Dann wird nichts übrigbleiben, als in dem Zweck des Minnetrinkens am Julfest einen Rest alter, d. h., heidnischer Überlieferung anzuerkennen. Daraus folgt aber, daß auch das Fest ein altheidnisches ist.

Die Zurückverlegung eines christlichen Festes in die heidnische Zeit ist eine einfache Hypothese; komplizierter wird sie durch die Erzählungen von dem Gesetz des Königs Hakon und den Bestrebungen Olav Tryggvasons. Denn diese führen die Hilfshypothese herbei, daß man sich, nachdem man das christliche Fest in die heidnische Zeit zurückprojiziert hatte, darauf besann, was aus jenem erdichteten heidnischen Fest geworden war, und um dies zu erklären, jene Erzählungen erfand. Man muß wohl die Meinung Bilfingers so verstehen, daß das Gesetz,

wodurch das Gelage in der Christnacht eingeführt wurde, später ausgedeutet wurde, als ob dadurch das Gelage von dem heidnischen Festtag auf den christlichen verschoben worden sei. Daß hier eine Schwierigkeit liegt, scheint Bilfinger nicht empfunden zu haben, da er darüber hinweggeht.

Er beschäftigt sich nur mit dem folgenden Satze, der ein anerkannter Zusatz Snorres ist: in der heidnischen Zeit fing man Jul an der Hökunacht — das war Mittwinternacht — an und hielt Jul drei Nächte. Die Identifizierung der Hökunacht mit der Mittwinternacht (isl. Freitag 9. — 16. Jan.) ist auf Rechnung Snorres zu setzen, wir können ihre Tragkraft nicht beurteilen. Wenn aber Bilfinger der Nachricht jeden Wert abspricht, weil seiner Ansicht nach der altisländische Kalender und damit die Mittwinternacht erst in christlicher Zeit geschaffen worden ist, so ist das unberechtigt, einmal weil der Kalender älter ist als die Einführung des Christentums (s. S. 139 A. 1), und zweitens weil die Hökunacht unabhängig von der Mittwinternacht bestehen bleibt. Wir wissen über die Hökunacht einfach nichts mehr, als was an dieser Stelle steht[1], aber der Name, der nicht erfunden sein

[1] Das Wort kommt nur in dieser Erzählung vor; die Form wechselt in den verschiedenen Schriften, *hökunótt, hogonótt, haukunótt.* Hökenatt wird einmal aus einem schwedischen Dialekt als Bezeichnung des dritten Tages vor Weihnachten angeführt. Die Quelle ist nicht die beste, und Brate nimmt *Festskrift f. Feilberg* S. 406 mit Recht gelehrten Ursprung an. Die Etymologie wird durch die wechselnden Formen noch unsicherer. Bilfingers Herleitung aus *haka* = Hacke, Biegung, also die Nacht der Wintersonnenwende, in der die Sonne umbiegt, ist sicher falsch, s. Brate a. a. O. S. 405, ebenso die Herleitung Brates aus *ἅγια φῶτα*, dem griechischen Namen des Epiphanienfestes. (Vgl. meine Bemerkungen in *Fataburen* 1911 S. 213, woran die Einwände Brates a. a. O. 407 f. nicht rütteln können. Wo *h* in dem Griechischen in späterer Zeit entnommenen Lehnwörtern vorkommt ist es gelehrte Schreibung bzw. graphische Übertragung.) Das Wort ist nicht enträtselt worden. Brate a. a. O. lenkt die Aufmerksamkeit auf die sicher auf gute Quelle zurückgehende Erzählung von dem Kriegszug des Kaisers Heinrich des I. gegen die Dänen bei Thietmar von Merseburg (*Mon Germ. Hist.* V 739 c. VI), nach der die Dänen auf ihrer Hauptopferstätte in Lejre auf Seeland jedes neunte Jahr im Januar nach dem Epiphanientag ein großes Opferfest feierten, bei dem 99 Menschen,

kann, bezeugt einen Merktag mitten im Winter. Mittwinter wird ursprünglich ebensowenig wie Winteranfang einen festen Tag bedeutet haben, sondern wurde ein solcher erst durch die Kalenderregelung; daher konnte im Deutschen und Englischen Mittwinter als Bezeichnung für Weihnachten gebraucht werden.

Trotz dem wenigen, was wir wissen, ist die Hökunacht ein fester Punkt, denn sie ist aus christlichem Gut schlechterdings unerklärbar, und dadurch wird die Glaubwürdigkeit der Erzählungen von den Maßnahmen der norwegischen Könige bestätigt. Im allgemeinen tragen sie alle Zeichen der inneren Glaubwürdigkeit. Was sie erzählen, ist nur ein altbekannter Zug der christlichen Religionspolitik gegenüber den Neubekehrten. Man nahm nicht dem Volk seine alten Feste, sondern wandelte sie in christliche um, wobei so viel von den alten Formen bestehen blieb, als mit dem Christentum irgendwie verträglich war. Das beste Beispiel dieser Duldsamkeit ist das rituelle Trinkgelage, das Minnetrinken, das so wie in heidnischer Zeit geübt wurde, nur daß die Namen der heidnischen Götter gegen die der Heiligen, Christi und der hl. Jungfrau vertauscht wurden. Duldete man aber das Minnetrinken, so folgt, daß auch die heidnischen Gelegenheiten des Minnetrinkens bestanden, nur verschoben und in christliches Gewand notdürftig gehüllt. Ebendies ist der springende Punkt in den Maßnahmen der Könige Hakon und Olav. Zwischen dem Gesetz des Hakon und der Überlieferung von Olav besteht kein Widerspruch: im Gegenteil bedeutet die Maßnahme Olavs eine Erweiterung der Hakons und ihre Durchführung in ausgesprochen christlichem Sinn. Ha-

ebensoviele Pferde nebst Hunden und Hähnen statt Habichten geopfert wurden. Daß dies Fest ungefähr ziemlich gen u auf den Mittwinter nach nordischer Rechnung fällt, ist in der Tat beachtenswert; anderseits ist dies ein Tempel- und nicht ein Hausfest, worüber S. 142 gesprochen ist. Den Beweis für die Lage der Hökunacht am Mittwinter, den Brate in den Worten *gallis pro accipitribus* findet, vermag ich mir nicht anzueignen, da er sich wieder auf eine etymologische Vermutung stützt: Hökunacht = Habichtnacht.

kon verlegte die Zeit des heidnischen Festes auf den Christtag, damit die Möglichkeit einer Verschmelzung vorhanden sei, Olav führte diese durch, indem er Trinkgelage auf christliche Festtage verlegte und die heidnischen Kultzeremonien durch die christlichen ersetzte.

Die altisländischen Erzählungen von einem heidnischen Julfest erlauben also nicht durch das Zurückführen auf christliche Verhältnisse eine andere Deutung; sie geben uns aber wenig Kunde über den Inhalt und keine über die Verbreitung des Festes. Was die Verbreitung betrifft, darf man die oben erwähnten sogenannten Monatsnamen als Zeugen dafür ansprechen. Demnach fand es sich außer bei den Skandinaviern bei den Goten und dem nördlichsten deutschen Stamm, den Angeln. Nach allem zu urteilen war es, obgleich es nicht beweisbar ist, auch bei den anderen germanischen Stämmen verbreitet. Über den Inhalt geben die isländischen Quellen nur an, daß es für das Keimen oder für den Jahrwuchs und den Frieden gefeiert wurde. In der Aussage des Gesetzes über den Zweck des Herbst- und Weihnachtsgelages, die ich möglichst wortgetreu übersetzt habe, ist etwas Auffallendes. Sie ist zweigeteilt: *til Krist þacca* und *sancta Maria til árs oc til friðar*. So wie es steht, gilt Christus nur der allgemeine Ausdruck *til þacca* „um Lohn zu erhalten“, der heiligen Jungfrau der spezifische „um einen guten Jahrwuchs und Frieden zu erhalten“. Ich wage nicht bestimmt zu behaupten, daß die Trennung sachlich so scharf aufrechtzuerhalten ist, wie der sprachliche Ausdruck an die Hand zu geben scheint; ist sie das, so kommt ihr große Bedeutung zu. Denn daß das Spenden von Jahrwuchs und Frieden nicht Christus, sondern der heiligen Jungfrau zugeschrieben wird, erhält seine Erklärung, wenn man sich der segenspendenden Göttinnen auf dem Kontinent erinnert, denen besonders an den Kal. Jan. und in der Christnacht der gedeckte Tisch hingestellt wurde. Die heilige Jungfrau würde also ihre Erbschaft als Fruchtbarkeitsspenderin übernommen haben. Zwar wird

der Geistertisch im späteren nordischen Volksglauben für die Seelen oder die Engel gedeckt, aber das ist eine Umdeutung des Ursprünglichen, das sich auf dem Kontinent findet. Und der Fruchtbarkeitszauber ist der am schärfsten und allgemeinsten hervortretende Charakterzug des volkstümlichen nordischen Weihnachtsfestes. Aller weiteren Vermutungen möchte ich mich enthalten, da sie entweder auf sehr ungenügendem Grunde ruhen — das gilt von der Auffassung des Julfestes als eines Sonnenfestes — oder mit Rückschlüssen aus den volkstümlichen Bräuchen und Glaubensvorstellungen arbeiten, welche erst viele Jahrhunderte später aufgezeichnet und belegt sind.

Wenn wir auch nicht mehr beweisen können, als daß ein heidnisches Julfest existiert hat und mit dem üblichen rituellen Minnetrinken gefeiert wurde und vermutlich als Zweck die Fruchtbarkeit des kommenden Jahres hatte, so ist das jedoch sehr bedeutsam. Denn, wie gesagt, die Existenz eines heidnischen Winterfestes, das von dem Weihnachtsfest aufgesogen worden ist, erklärt dessen überragende Volkstümlichkeit. Je weiter man nach Norden kommt nach den Ländern, in die das Christentum am spätesten drang, und wo es sich lange Zeit nur als dünne Hülle über den heidnischen Untergrund legte, desto stärker herrscht das Weihnachtsfest über die anderen Feste des Jahres vor. Dieser Unterschied gegenüber den Verhältnissen südlicher Länder muß auf die Bedeutung des vorchristlichen Julfestes zurückgehen, dessen Erbe in Namen und Volkstümlichkeit das christliche Julfest wurde.

Diese Vorherrschaft des mitten in den Winter fallenden Julfestes im Norden beruht jedoch im letzten Grunde auf dem Klima. Allen Völkern, die in Ländern mit einem harten Winter leben, ist durch die Naturverhältnisse vorgezeichnet, daß der Sommer die Zeit der Arbeit und des Einsammelns von Vorrat ist, und daß man im Winter, ohne viel zu tun zu haben, von dem eingesammelten Vorrat lebt. Der Winter wird daher zu der Zeit, in der man sich religiösen Festen, Zeremonien,

Tänzen u. dergl. widmen kann. So ist z. B. bei den Tlinkiten im nordwestlichen Amerika der Winter von religiösen Zeremonien erfüllt, dasselbe gilt von den Eskimos.[1] Die Skandinavier lebten unter ähnlichen Verhältnissen. Im Winter waren wegen der Kälte und des Schnees Arbeit und Verkehr unterbunden. Ein stehender Ausdruck der isländischen Sagas ist, daß jemand im Winter still auf seinem Hof sitzt. Noch schärfer wurde dieses Verhältnis in der letzten heidnischen Zeit des Nordens, der Wikingerzeit ausgeprägt. Die Leute fuhren im Sommer als Wikinger auf dem Meer herum, im Winter saßen sie still zu Hause. Durch solche Erwägungen erklärt sich die überragende Bedeutung des Mittwinterfestes im Norden. Ähnlich, aber nicht so groß ist die Bedeutung des Mittsommerfestes, das zum erstenmal im *Ágrip* a. a O., dann im Frostathingsgesetz II § 21 begegnet; es ist noch im Norden das zweitgrößte volkstümliche Fest. Ganz anders als in Mitteleuropa konzentriert sich das festliche Jahr um diese beiden gegensätzlichen Pole. Darin liegt die Sonderstellung des nordischen Festkalenders heute wie in der Vorzeit. Man muß die langen Nächte des Winters und den kurzen hellen Sommer des Nordens erlebt haben, um zu würdigen, was dieser Wechsel für Gemüt und Gefühl bedeutet.

---

[1] Mauß *Les variations saisonnières des sociétés Eskimos* in *L'Année sociologique* IX 1904/5, 38ff.

Oknos.

Von **Franz Boll** in Heidelberg

Von den zwei Formen der Geschichte jener seltsamen Unterweltsgestalt, die neben den großen mythischen Figuren des Sisyphos und Tantalos und neben den 'Danaiden' steht, ist die ältere nach Furtwänglers Nachweis (Archäol. Anz. V 1890 S. 24f., vgl. auch Roßbach, Rhein. Mus. XLVIII 1893 S. 596 ff.) jene Darstellung eines in Sizilien gefundenen streng archaischen schwarzfigurigen Vasenbildes des 6. Jahrhunderts (in Palermo), die einen alten Mann hilflos versonnen vor einigen Hölzern auf dem Boden sitzend zeigt, während links hinter ihm sein Esel, den ein Ephebe am Schwanz packt, in die Kniee bricht. Bei Apuleius (*Metam.* VI 18) wird Psyche auf ihrem Weg zur Unterwelt von dem redenden Turm gewarnt, einem alten Eseltreiber beizustehen, der sie bitten werde, ihm beim Aufnehmen des herabgefallenen Holzes zu helfen: das ist ohne Zweifel die gleiche Sage vom Oknos. Die von Polygnot in der Nekyia dargestellte Variante, wobei Oknos ein Seil flicht und die neben ihm stehende Eselin auf der anderen Seite das Seil wieder wegfrißt, ist auch durch Kratinos und Aristophanes bezeugt; auf sie spielt das ionische Sprichwort *Ὄκνου πλοκαί* an (vgl. Höfer in Roschers Mythol. Lex. s. v. und Hitzig-Blümner zu Paus. X 29, 1). Zu dem Namen Oknos 'der Zauderer' stimmt im Grunde genommen, wie Robert, Nekyia des Polygnot S. 62, mit Recht bemerkt hat, nur die erstere Version; zu der anderen mag den ersten Anlaß wohl eine bildliche Darstellung gegeben haben, die das Nebenmotiv der vergeblichen Arbeit am Seil als die Hauptsache erscheinen ließ.

Aber wie ist der seltsame 'Büßer' in die Unterwelt gekommen? 'Er trägt den bezeichnenden Namen eines sittlichen

Fehlers, den die tiefsinnige Volksmoral der Hellenen aus dem Leben aufgegriffen hat, des Mangels an sittlichem Mute, zu tun, was man für recht hält. Hamlet ist ein Oknos.' So Wilamowitz (Homer. Unters. S. 202). Gegen diese für den Banausen oder Sklaven Oknos zu hoch gegriffene Erklärung hat sich schon Robert (a. a. O. S. 63, 49) gewiß mit Recht gewendet. Rohde (Psyche I 316f.) sah hier 'eine Parodie, halb scherzhaft, halb wehmütig, auf jene homerischen Gestalten des Sisyphos und Tantalos, ein kleinbürgerliches Gegenstück zu jener homerischen Aristokratie der Götterfeinde, deren Strafen nach Goethes Bemerkung Abbildungen ewig fruchtlosen Bemühens sind: „der bildet ab das menschliche Bestreben"'. Das ist wahr. Aber die Entstehung der Oknosgeschichte als Parodie ist wenig überzeugend: so methodisch ist es kaum zugegangen. S. Reinach — um von weiteren Erklärungsversuchen abzusehen — findet nichts weiter als eine Genreszene darin, die wie andere Spiegelungen des irdischen Lebens mißverständlich in die Unterwelt versetzt sei (*Cultes, Mythes et Relig.* II 189ff.).

Als ich vor einigen Jahren einmal jenes alte Vasenbild betrachtete und einem zufällig herantretenden Kollegen erklärte, äußerte dieser, wie 'traumhaft' ihm das alles erscheine. Ich glaube, das führt auf die richtige Spur, die merkwürdigerweise der Mytholog, dem sie am nächsten gelegen hätte, L. Laistner (Das Rätsel der Sphinx), nicht beachtet hat. Die Geschichte des Oknos und ihre Versetzung in die Unterwelt scheint mir die evidente Spiegelung einer Traumphantasie, die wohl zu den allerhäufigsten gehören mag und jedem aus eigener Erfahrung bekannt sein wird. Man pflegt sie den Behinderungstraum zu nennen.[1] Wir befinden uns in irgendeiner Situation,

[1] Aus der Literatur zur Psychologie des Traumes kann etwa auf K. A. Scherner *Das Leben des Traumes,* Berlin 1861 verwiesen werden, s. S. 83: 'Oft kopiert den Geist in solcher Schwäche die Phantasie, indem sie ihn regungslos festgebannt zur Erde mitten in dauernder Gefahr ohne alle Gegenwehr hinstellt' usw. Die Lahmheit des Verstandes beim Traum (die dann auch die Entschlußfähigkeit lähmt) hebt Volkelt

wo es zu handeln gilt: wir sind uns dessen bewußt, und doch sehen wir müßig und hilflos, das Werkzeug in der Hand, die Viertelstunden verrinnen; wir sind gedrängt, geschäftig zu sein, und doch wie gelähmt und außerstande, auch nur zu gehen oder ein Wort hervorzubringen und die rettende Tat zu beginnen.

Ein Beispiel aus der neueren Literatur, das den Vorzug hat, gleich in die niedere gesellschaftliche Sphäre des griechischen Oknos zu führen, gibt eine gute Anschauung von solcher Traumnot. In Jeremias Gotthelfs 'Uli der Knecht' finde ich am Anfang des 8. Kapitels folgenden bezeichnenden Traum des mühsam emporstrebenden armen Burschen. 'Er träumte die ganze Nacht durch von Höfen, die er kaufen wollte, und von Säcken Geld, die er mit sich herumtrug, um die Höfe gleich zu bezahlen. Aber er bistete, berzete, gruchsete unter dem Gewichte dieser Säcke, daß er manchmal fast zu ersticken fürchtete; und wenn er sie abstellte, so wurden sie ihm gestohlen, oder er konnte sie sonst nicht mehr finden. Dann versprach ihm ein schönes Meitschi, es wollte sie ihm zeigen, und ging voran; ihm aber fielen die Schuhe von den Füßen, als er dem Meitschi nach wollte, und als er diese in beide Hände nahm, konnte er seine Beine nicht vorwärtsbringen; es war ihm, als ob er gspannet wäre. Das Mädchen aber lief immer geschwinder; er konnte je länger je weniger Schritte machen, obschon er bachnaß sich schwitzte. Endlich verschwand das Mädchen, und eine alte Frau kam mit dem Besen und wollte ihn fortjagen, und er wollte davonlaufen und konnte wieder nicht und mußte dem Besen darhalten und sich wüst sagen lassen' usf.

Daß die Alten, und zwar die alten Ionier, den Behinde-

Die Traumphantasie (1875) S. 26 hervor: 'die Verlegenheiten pflegen sich mit dem Fortgang des Traumes immer peinvoller zu gestalten und zahlreicher zu werden.' Reichere Beispiele dafür bei H. Henning *Der Traum, ein assoziativer Kurzschluß,* Wiesbaden 1914.

rungstraum gar wohl beachtet haben, davon gibt das Epos deutliches Zeugnis. Zu erschütterndster Wirkung ist er verwendet in dem grauenhaften Rennen des Hektor um sein Leben, Ilias XXII 199:

Ὡς δ' ἐν ὀνείρῳ οὐ δύναται φεύγοντα διώκειν·
οὔτ' ἄρ' ὁ τὸν δύναται ὑποφεύγειν οὔθ' ὁ διώκειν·
ὣς ὁ τὸν οὐ δύνατο μάρψαι ποσὶν οὐδ' ὃς ἀλύξαι.

Das Gleichnis, dessen wirksame Kürze gegen die antike Athetese kaum der Verteidigung bedarf (vgl. Wilamowitz, Die Ilias S. 100f.) — τὸ ἄπρακτον θέλει δηλῶσαι bemerkt ein Scholion ganz zutreffend — ist von Virgil Aeneis XII 908 übernommen und, vielleicht aus eigener Erfahrung, schön gesteigert worden:

Ac velut in somnis, oculos ubi languida pressit
nocte quies, nequiquam avidos extendere cursus
velle videmur et in mediis conatibus aegri
succidimus; non lingua valet, non corpore notae
sufficiunt vires, nec vox aut verba sequuntur:
sic Turno, quacumque viam virtute petivit,
successum dea dira negat.[1]

Die vergebliche Anstrengung im Traum malt auch eine andere Stelle im Schlußteil der Ilias, XXIII 99 f., wo der schlafende Achill das Schattenbild des Freundes zu umarmen sucht:

Ὣς ἄρα φωνήσας ὠρέξατο χερσὶ φίλῃσιν
οὐδ' ἔλαβε· ψυχὴ δὲ κατὰ χθονὸς ἠύτε καπνός
ᾤχετο τετριγυῖα.

Der Traum der Ilia bei Ennius (*Ann.* frg. 28 Vahlen) ist von ähnlicher echter Art. 'Ilia träumt, daß ein Mann sie entführt, sie sieht bestimmte, aber fremde Landschaften, dann ist sie allein und irrt ohne Weg umher und sucht nach ihrer Vertrauten, der Schwester, findet sie aber nicht; da hört sie den Vater sprechen, ohne ihn zu sehen, er spricht ein kurzes Rätsel-

[1] Heyne hat dazu noch Oppian *Halieut.* II 81 f. notiert, der das homerische Bild wieder auf andere Art ausmalt.

wort bangen Inhalts, aber zeigt sich nicht, sie weint vor Sehnsucht und Angst. Das ist wirklich traumhaft, es ist die Psychologie und Bilderfolge des realistischen Traumbildes' (Leo, Geschichte der röm. Literatur I 179). Gewiß ist es nicht Zufall, sondern in der Natur der Sache gelegen, daß hier der ὄκνος, das ohnmächtige Zaudern, auch im Worte sich ausspricht:

Ita sola
postilla, germana soror, errare videbar
tardaque vestigare et quaerere te neque posse
corde capessere: semita nulla pedem stabilibat.

Die Traumerscheinung des Patroklos führt den Achill zu dem mit großem Nachdruck ausgesprochenen Schluß, daß es also wirklich Schattenbilder im Hades gebe (XXIII 103ff.):

Ὢ πόποι, ἦ ῥά τι ἔστι καὶ εἰν Ἀίδαο δόμοισιν
ψυχὴ καὶ εἴδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν.

Traumbilder sind für den naiven Menschen Wirklichkeiten einer anderen Welt. Man muß nur Rohdes Ausführungen am Anfang der Psyche nachlesen, um zu verstehen, wie ein solches Traumbild, ein solches Erleben des anderen Ich, in das Schattenreich sich projiziert. Es ist nicht schwer zu denken, daß ein und mehr als ein dienender Mann in Ionien ein solches Bild der kummervollen Ohnmacht im Traum erlebte: die Gestalt, die er da vor sich sieht, ist nicht minder real als sein waches Erleben, und da sie irgendwo existieren muß, so versetzt er sie eben in das Reich, wo der Doppelgänger, die Psyche, weilt. Die wundersamen Traumbilder des 'Grünen Heinrich' (Bd. IV), in denen so viel Erlebtes steckt, könnte man schon im Hinblick auf ihren Anlaß, die verzweifelte und doch zum Entschluß unfähige Sehnsucht nach der Heimat, und nach vielen Einzelzügen (wie der Unfähigkeit des Reiters, die neue glänzende Leibwäsche in den Mantelsack zu pfropfen und das Bündel der abgerissenen alten Kleider los zu werden, dem wiederholten traurigen Verschwinden der Mutter und vielem anderen) einen

fortgesetzten Oknostraum nennen; und es ist daher in unserem Zusammenhang nicht ohne Bedeutung, wie in diesen Träumen des Dichters die Verstorbenen und die Lebenden immer ganz selbstverständlich durcheinander gehen und das abgeschiedene Volk, das an die Wände der alten Brücke gemalt ist, aus ihnen heraustritt und sich unter die Lebenden mischt. Wer weiß übrigens, ob nicht Gottfried Keller selbst, wenn er die ganze Traumepisode mit Versen von der 'müden Danaide' schließt, auch in dieser Gestalt des ziellos arbeitenden Mädchens in der Unterwelt, bei dem der heroische Name ja auch nur sekundäres Beiwerk ist, eben das 'Traumhafte' intuitiv empfunden hat!

Es ist weder ein moralischer noch ein parodierender Gedanke gewesen, der den Oknos geschaffen hat: gewiß ist er ein Bild des menschlichen Bestrebens, aber nicht unmittelbar aus der Wirklichkeit ins Schattenreich versetzt, sondern aus der Erfahrung im gebundenen Leben des Traumes. Die Variante von dem nutzlos sein Seil flechtenden Oknos aber wird zwar nicht durch die parallelen Geschichten von der Buße des Tantalos, des Sisyphos, der Danaiden erst entstanden sein, wohl aber unter ihrem Einfluß den eigentlichen Sinn der Unterweltsgestalt zurückgedrängt und damit das Motiv der hoffnungslos vergeblichen Arbeit stärker betont haben.

Der vorliegende kleine Aufsatz war jahrelang niedergeschrieben, als ich zum Abschluß auch in Frazers Pausanias nachsah und dort (V 378) einen Hinweis auf eine Abhandlung von Grünwedel fand (Orig.-Mitteil. aus der ethnol. Abt. der Kgl. Museen in Berlin I 1885 S. 42); dazu auf die mir nicht zugängliche Arbeit von W. H. D. Rouse *Folklore* I 1890 S. 409. Danach erscheint der unglückselige Seilflechter auch in den indischen Jatakas, und zwar — als das siebente Traumbild des Königs der Koçala. 'Sicher haben die Indier hier entlehnt', sagt Grünwedel; 'denn abgesehen davon, daß das griechische Bild jedenfalls viel älter ist als unsere Jatakaerzählung,

liegen in der indischen Fassung einige Züge vor, welche beweisen, daß diese die entlehnte ist.' In der Tat macht es ganz den Eindruck, daß hier die bei Pausanias berichtete ionische Deutung von Oknos als dem vergeblich fleißigen Manne eines liederlichen Weibes wiederholt ist. Sekundär ist es wohl auch, wenn bei dem Inder nicht die Eselin des Mannes selbst, sondern ein hungriger weiblicher Schakal das Seil frißt. So ist die indische Geschichte, weil sie von der griechischen abhängig ist, kein unmittelbarer Beweis für den Ursprung jener griechischen Unterweltsgestalt aus dem Traume; aber es ist doch lehrreich, sie einmal, wenn auch auf fremdem Boden, unmittelbar in ein Traumbild, also nach unserer Deutung in ihren ursprünglichen Zusammenhang zurückversetzt zu sehen.

II Berichte[1]

1 Religiöse Stimmen der Völker

Von Otto Weinreich in Tübingen

Wer als Philologe sich auch die Erforschung der Religion seines Spezialgebietes zur Aufgabe gemacht hat und dabei das Bedürfnis empfindet, über die Grenzpfähle der eigenen Disziplin hinaus ohne Scheuklappen vor den Augen sich umzusehen, wie die religiösen Denk- und Stilformen anderer Völker geartet sind, und ob er daraus, sei's bei bezeichnenden Ähnlichkeiten, sei's in charakteristischen Verschiedenheiten etwas Neues zur Aufhellung der Probleme gewinnen kann, welche die eigene Disziplin stellt: der wird es stets als beklagenswerten, aber tatsächlich kaum zu ändernden Übelstand empfinden, daß er dann aus zweiter Hand zu schöpfen genötigt ist. Denn wie S. Wide bei Anzeige der Religionsgeschichtlichen Lesebücher mit Recht sagte (in diesem Archiv XVI 1913 S. 293): „wenn es auch eine unabweisliche Pflicht des religionswissenschaftlichen Forschers ist, sein Hauptgebiet philologisch zu beherrschen, kann man doch nicht von ihm verlangen, daß er Indologe, Iranist, Arabist, Sinologe usw. in einer Person sein soll." Die dazu erforderliche πολυμαθίη bringt in unserem speziali-

[1] Infolge der durch die Kriegsläufte geschaffenen Schwierigkeiten — ein Teil der Berichterstatter steht im Heeresdienst, andere sind im Ausland vom Kriege überrascht worden, das Büchermaterial ist nicht überall in wünschenswerter Vollständigkeit zu beschaffen — kann die regelmäßige Reihe der Berichte erst in den Friedenszeiten wieder aufgenommen werden. Bis dahin muß das gerade Erreichbare als Ersatz gelten. Doch können für die späteren Hefte dieses Jahrganges einige der für Bd. XIX fälligen Berichte in sichere Aussicht gestellt werden. Anm. d. R.

stischen Zeitalter kaum einer, oder sagen wir ruhig, niemand auf. Soll man sich darum bescheiden, die Schlagbäume schließen und sich vor jedem Vergleich hüten, der über die Grenzmarken der eigenen Disziplin hinausgreift? Nur Kurzsichtigkeit kann diese Forderung zum Prinzip erheben. Was dem Philosophen, der Völkerpsychologie treibt, erlaubt ist, sollte dem Philologen nicht verwehrt sein, sofern er, über Besonnenheit und methodische Schulung auf seinem heimischen Gebiet verfügend, sich auf fremdes Material stützen kann, das Fehlerquellen auf ein geringstes Maß reduziert. Von den Fachgelehrten der fremden Disziplinen zum Zweck religionswissenschaftlicher Studien gewissenhaft übersetzte, mit Einführungen und Erläuterungen versehene Texte ermöglichen es jedem, brauchbares Vergleichsmaterial zu gewinnen. Diesem Zweck dienen die von S. Wide a. a. O. besprochenen Religionsgeschichtlichen Lesebücher, zu denen seitdem das von Edv. Lehmann herausgegebene neu hinzugekommen ist (Leipzig 1912), und diesem Zweck dienen in noch höherem Maße die von der Göttinger religionsgeschichtlichen Kommission herausgegebenen „Quellen zur Religionsgeschichte“, auf die Wünsch kurz hingewiesen hat (Archiv XVII 1914 S. 679). Auf einer mittleren Linie zwischen jenen Lesebüchern und dem großen Unternehmen der Göttinger bewegen sich die hier anzuzeigenden „Religiösen Stimmen der Völker“, die Walter Otto (Frankfurt) im Verlag von E. Diederichs herausgibt. Der Name des Leiters wie die Namen der mit der Bearbeitung der einzelnen Bände betrauten Fachgelehrten bürgen für Wissenschaftlichkeit im besten Sinn, und was bis jetzt vorliegt, berechtigt zu günstigen Erwartungen. Trotz der Ungunst der Zeit, die allenthalben die Produktion erschwert, liegen schon vier Bände vor, alle in den Kriegsjahren 1915—1917 erschienen: ein gutes Zeichen für die Leistungsfähigkeit des Verlags und für die Aufnahme des Unternehmens in den Kreisen der Wissenschaft und der für religiöse Fragen interessierten Laienwelt. Über die bis jetzt erschienenen

Teile kann ich natürlich kein fachwissenschaftliches Urteil fällen: über jeden Band wird im Archiv noch von dem zuständigen Berichterstatter referiert werden.

G. Roeder[1] gibt eine reichhaltige Auswahl von Texten zur ägyptischen Religion mit ausführlicher Einleitung und sehr brauchbaren Registern. Das Buch enthält Götterhymnen, Texte zur Osirisreligion, zur Atonreligion des Achnaton, zum Volksglauben, zur Zauberei, zu Mythen und Dogmen, Stücke aus den Pyramiden- und Sargtexten und dem Totenbuch, die dem Leben nach dem Tode gelten. Von der Religion des Islam, die J. Hell[2] bearbeitet, liegt Teil I vor, mit einer Auswahl aus dem Koran, Texten aus Abû Ḥanîfa, Aḥmed Ibn Moḥammed at-Ṭaḥâwî, Abû'l-Ḥasan al-Asch'arî, Abû Laith as-Samarḳandî, Abû Ḥâmid Mohammed al-Ghazâlî. Indien ist bis jetzt vertreten durch Teil III und IV. L. v. Schroeder[3] gibt eine neue metrische Übertragung der einst von Humboldt so schwärmerisch begrüßten, seitdem ja überaus oft übersetzten Bhagavadgîtâ und R. Otto[4] in den Texten zur indischen Gottesmystik vorerst eine mannigfache Reihe von Urkunden zur Vishnu-Religion, auch ein neuindischer Hymnus ist darunter.

Von einer dem Stoff Gewalt antuenden Schematisierung in der Anlage der Sammlung ist nichts zu spüren, jeder Bearbeiter hat freie Hand natürlich nicht nur in der Auswahl, sondern auch in der Art, wie er die Texte einführt und erläutert, Hinweise auf wissenschaftliche Literatur gibt (je mehr desto besser!)

---

[1] *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*, übersetzt und eingeleitet von Günther Roeder (Jena, Diederichs 1915) LX u. 332 S.

[2] Die Religion des Islam I: *Von Mohammed bis Ghazâlî.* Aus den Grundwerken übersetzt und eingeleitet von Joseph Hell (Jena, Diederichs 1915) XIX u. 154 S.

[3] Die Religion des alten Indien II: *Bhagavadgîtâ, Des Erhabenen Sang,* übertragen und eingeleitet von Leopold v. Schroeder (Jena, Diederichs 1915) XVI u. 87 S.

[4] Die Religion des alten Indien III: *Vishnu-Nārāyana,* Texte zur indischen Gottesmystik I, aus dem Sanskrit übertragen von Rudolf Otto (Jena, Diederichs 1917) 162 S.

oder auch selbständige Ausführungen anschließt. So will ich nicht versäumen, auf R. Ottos grundsätzliche Betrachtungen über „Das Gesetz der Parallelen in der Religionsgeschichte" hinzuweisen (a. a. O. 141—160). Seine Grundanschauung, daß wir im Prinzip viel mehr mit Parallelentwicklung als mit historischer Abhängigkeit rechnen müssen, so wie ja auch in naturwissenschaftlicher Betrachtungsweise manche frühere 'Deszendenztheorie' sich bei genauerem Zusehen zur 'Konvergenztheorie' verwandelt hat, teile ich durchaus. Das schließt natürlich nicht aus, daß bei Völkern, die nachweislich in engster Verbindung standen, zahllose Entlehnungen vorliegen und bei Religionskreisen, die sich nah berühren, die Fäden hinüber- und herübergehen. Da muß von Fall zu Fall entschieden werden. Daß aber auch da, wo historische Zusammenhänge nachweisbar sind, dennoch spontane Entstehung gewisser religiöser Denk- und Stilformen vorkommen kann, ist nicht zu leugnen.[1]

Was mir besonders wertvoll an solchen, nicht zu kurz bemessenen Textbänden vorkommt, ist der Gesamteindruck, den sie jeweils gewähren. Wenn man z. B. von der griechischen Religion herkommt und liest Roeders ägyptische Texte im Zusammenhang, so wird trotz vielem, was einen an verwandte Erscheinungen im Griechischen gemahnt, dennoch der Eindruck einer grundsätzlichen Verschiedenheit ungemein stark sein. Wie die griechische und ägyptische Kunst, trotz manchen Gemeinsamkeiten und gegenseitigen Einwirkungen, doch eben die Sprache völlig verschiedener Völker sprechen, so ist es auch bei der Religion. Dort eine unendliche Mannigfaltigkeit, farbigste Lebendigkeit, ungemeine Freiheit, hier viel größere Gleichförmigkeit, hieratische Strenge, Stilisierung fast bis zur Starrheit. Und es ist nicht Zufall, daß bei denjenigen Texten. die am stärksten das Gepräge einer impulsiven Individualität

[1] Man vergleiche etwa meine *Triskaidekadischen Studien* (RGVV XVI 1) 1916 S. 64f.; 104 Anm.

tragen, bei den Sonnenhymnen Achnatons, man sich erinnert fühlt an die gleichzeitige Kunstblüte in Tell el-Amarna, die so unhieratisch, persönlich, fast realistisch lebensvoll, kurz so „hellenisch“ wirkt.

Abgesehen vom allgemeinen Bild wird jeder auch für sein Spezialgebiet manches Nützliche finden. Es sei gestattet, einiges anzuführen, und man möge es nicht unbillig finden, wenn ich Einzelheiten herausgreife, die mir gerade nahe liegen. Wer auf stilgeschichtliche Fragen achtet, wie sie Norden in seinem Agnostos Theos grundlegend behandelt hat, wird in den Hymnen und Gebeten, auch in den Zauberformeln viel Verwertbares gewinnen. Der von Norden (a. a. O. S. 217) benutzte Text mit den Ich-Prädikationen des Re steht z. B. bei Roeder S. 140 (in einer von Erman etwas abweichenden Übersetzung). Wenn es im Totenbuch heißt „Ich bin das Gestern und das Morgen“, „Ich bin das Gestern und kenne das Morgen“ (Roeder 259 u. 239), so fühlt man sich an verwandte zweigliedrig-polare Ewigkeitsformeln anderer Völker erinnert (vgl. unten S. 181ff.). Die Art, wie in den ägyptischen großen Zaubertexten altes Gut verwertet, zurechtgemacht wird, wie Hymnenstücke und Zauberanweisungen durcheinandergehen, mythische Erzählungen als Analogiezauber für den speziellen Zweck des Zaubernden Verwendung finden, gemahnt durchaus an Entsprechendes in den großen griechischen Zauberpapyri. Nach dem ägyptischen Mythos heilt Isis den Horus durch Auflegen ihrer Hände.[1] Im Zauber dient das als Verstärkung: „Meine Hände liegen auf diesem meinem Kinde. Die Hände der Isis liegen auf ihm, wie sie ihre Hände auf ihren Sohn Horus legt“ (S. 117). Die narratio epica geht geradezu in Identitätsvorstellung über. Für die auch im Griechentum so ausgeprägte

---

[1] Roeder S. 89. Ebenso heilt auch Chnum durch Handauflegung S. 181. Hand als Apotropaion S. 119. Allgemein über den Glauben an die Wunderkraft der Handauflegung und Zauber der Hand zuletzt J. Behm *Handauflegung im Urchristentum* (Leipzig 1911).

Anschauung von der rechten Seite als der guten, heiligen, der linken als der schwachen, schlechten, unreinen, teuflischen, deshalb in der schwarzen Magie, dem Zauber zu bevorzugenden[1], ergeben sich zahlreiche Parallelen. Man vergleiche z. B. Roeder S. 107, 109, 112 und besonders vieles im Islam: Hell a. a. O. S. 84, 87, 91 ff., 97 und im Kommentar S. 146. Im Islam ist auch die dreimalige Wiederholung ritueller Gebräuche, die einem aus der Antike, aus Indien, dem alten Orient, dem Christentum so geläufig ist, ganz stereotyp, vgl. Hell 82—88. Im Gegensatz dazu liebt der Ägypter durchaus die Doppelung oder noch viel häufiger die vierfache Wiederholung von Riten, Gebetsformeln, Zauberworten, vgl. Roeder 40, 100—102, 104f, 109, 113, 115, 125, 171, 275 („ich bin viermal rein" — bei all solchen Begriffssteigerungen ist im Griechischen und Lateinischen *τρίς* und *ter* üblich, kommt aber auch *τρὶς καὶ τετράκις*, *ter quaterque* vor). Bei den Ägyptern tritt eben die Dreizahl an Bedeutung entschieden zurück, bei ihnen dominiert die Vierzahl, vergleiche jetzt Sethe, Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Ägyptern S. 31 ff. (= Schriften d. Wissenschaftl. Gesellsch. Straßburg, Heft 25, 1916) und dazu Roscher, Wochenschrift f. klass. Philol. 1917, 635f. Aber die Drei und ihr Dreifaches, die Neun, fehlt auch dort nicht völlig, vgl. Roeder 148: neunmalige Reinigung drei Tage lang und S. 172: Frist von drei Jahren und neun Monaten. Die Schlange Mersegert mit drei Köpfen (S. 57) hat ihre Analogien in so vielen dreiköpfigen Ungeheuern oder Gottwesen der verschiedensten Völker (man denke an Useners 'Dreiheit', Rhein. Mus. 58), und der sogenannte Höllenhund, der den Kopf eines Krokodils, das Hinterteil eines Nilpferdes und den Rumpf eines Löwen hat (Roeder 281), gehört zu jener Klasse von dreiteiligen Misch-

[1] Meine *Heilungswunder* (RGVV VIII 1) S. 42 ff., s. auch Eitrem *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer* (Kristiania 1915) 29 ff. (wo auf S. 31 A. 1 statt Fehrle RGVV VII 1, 42 zu schreiben war Weinreich VIII 1, 42).

bildungen, deren bekanntester Vertreter die Chimaira ist.[1] Hübsch ist, daß auch der Ägypter zuerst die polaren Punkte des πρόσθε und ὄπιθεν namhaft macht, dann erst das gewichtige μέσον nachbringt. Im Gebetsstil der Ägypter fehlt die feierliche Triade nicht: „Heil dir, Gott! Heil dir, Seele des Gottes! Heil dir, Osiris erster der Westlichen!" (S. 39) und „Heil dir, König der Könige, Herr der Herren, Herrscher der Herrscher" (S. 27). Ein sehr instruktives Beispiel streng durchgeführter 'Trigemination'[2] steht auf S. 207 (es handelt sich um die Furcht der Ägypter, im Totenland etwa aus Hunger und Durst zum Verzehren des eigenen Unrats greifen zu müssen):

„Wahrlich, ich esse euch nicht diesen Unrat des Osiris auf, der aus dem Hintern des Osiris kommt. 'Iß!' sagen sie zu mir. 'Ich esse euch nicht!' 'Weshalb?' fragen sie mich. 'Wahrlich, ich trage die Sandalen des Sokar an meinen Sohlen!'

'Iß!' sagen sie zu mir. 'Ich esse euch nicht!' 'Weshalb?' fragen sie mich. 'Wahrlich, der Stab ist in meiner Hand, der Himmel und Erde herrlich macht!'

'Iß!' sagen sie zu mir. 'Ich esse euch nicht!' 'Weshalb?' fragen sie mich. 'Wahrlich, ich verweigere diesen Stock, der [nicht zu?] essen ist; (denn) er ist der Unrat, der aus dem Hintern des Osiris kommt.'"

Wie weit in diesen Fällen von Triaden sachlicher und stilistischer[3] Art es sich um zufällige oder in gewissen Grenzen doch auch für Ägypten typische Erscheinungen handelt, oder ob hier etwa fremder Einfluß vorliegt, vermag ich nicht zu sagen: das muß der Ägyptologe entscheiden.

---

[1] Über sie hat kürzlich C. Robert *Archaeol. Miszellen* 9 ff. (Sitzungsberichte d. Bayer. Akad. 1916, 2) ausführlich gehandelt.

[2] Zu diesem von Zielinski geprägten Ausdruck vgl. meine *Trisk. Stud.* a. a. O. 30 A. 2; 77.

[3] Für diese liegt m. W. noch keine Arbeit aus ägyptologischem Gebiet vor; Sethe berücksichtigt, wie es ja im Plan seiner Arbeit liegt, nur die sachlichen Zahlenbeispiele.

Bei den Griechen begegnen wir der Vorstellung, daß Helios, der allsehende, durch dessen Licht es dem 'sonnenhaften' Auge möglich ist zu sehen, eben darum auch Blinde heilt[1]; eine ägyptische Parallele dazu entnehme ich dem schönen 'Gebet des fälschlich Verurteilten an die Sonne' (S. 48): „Der alle Augen sehen läßt | Und die Blindheit von den Gesichtern vertreibt.“ Daß auch die hübsche Geschichte von der Heilung der Bentresch durch die Statue des Chons (Roeder 169 ff.) hellenische Analogien besitzt, ist ja bekannt.[2]

Von den indischen Texten in ähnlicher Weise Einzelheiten zu entnehmen, würde zu weit führen, zudem ist unten S. 181, 183, A. 2 einiges nutzbar gemacht zur Illustration antiker Formeln. Nur eine Stelle aus R. Ottos Mystikertexten sei es gestattet, in einen allgemeinen Zusammenhang einzureihen. Wir lesen da bei Nimbāditya (starb um 1160) S. 88 f. eine Reihe von Schrift- und Smritistellen, die die Ungeschiedenheit lehren: „Eines nur, ohne Zweites, Ātman allein war dieses im Anfang. — Das bist du. — Dieser Ātman ist Brahman. — Der bin ich. — Ich bin Brahman. — Ātman nur ist alles dieses. — Du bin ich, hohe Gottheit, ich bist du, hohe Gottheit.“ Wer von der Antike herkommt, fühlt sich unmittelbar an ganz entsprechende, von Reitzenstein[3] behandelte Formeln aus der hellenistisch-ägyptischen Gnosis, Magie und aus der Mystik auch anderer Völker erinnert. Denn sowohl der Magier, der über zwingende Gebete, über Kenntnis des Gottesnamens verfügt und den Gott seinem Willen dienstbar zu machen versteht, kann sich an seine Stelle setzen und sich mit ihm identifizieren[4],

[1] L. Weniger *Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum* XXXIX (1917) S. 250; mehr in meinem Aufsatz *Hessische Blätter f. Volkskunde* VIII (1909) S. 168 ff. Dort S. 171 habe ich auch auf die ägyptische Geschichte von König Pheron verwiesen.

[2] *Heilungswunder* a. a. O. 160 f.

[3] Auf den ich der Kürze halber jeweils verweise.

[4] Ähnlich wie oben im ägyptischen Zaubertext die heilenden Hände des Zaubernden und die der Isis gleichsam in eins gesetzt waren.

als auch vermag der Mystiker, der Gottes Wesen erfaßt und mit ihm eins wird, wie jener zu ihm zu sagen *σὺ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ*. In einem Gebet des Leidener Papyrus (Dieterich, Abraxas S. 196; Reitzenstein, Poimandres S. 17) heißt es: *εἰσέλθοις τὸν ἐμὸν νοῦν καὶ τὰς ἐμὰς φρένας εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον τῆς ζωῆς μου, καὶ ποιήσαις μοι πάντα τὰ θελήματα τῆς ψυχῆς μου. σὺ γὰρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ.* Und im Gebet des Astrampsychos (Reitzenstein S. 20f.) lesen wir: *οἶδά σε, Ἑρμῆ καὶ σὺ ἐμέ. ἐγώ εἰμι σὺ καὶ σὺ ἐγώ.* In dem jüngeren Gebet, das in das Gebet des Astrampsychos eingearbeitet ist, lautet die entsprechende Wendung (Reitzenstein S. 21): *σὺ γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ. τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ τὸ ἐμὸν σόν· ἐγὼ γάρ εἰμι τὸ εἴδωλόν σου. ἐπάν τι μοι συμβῇ ... συμβήσεται τῷ μεγάλῳ θεῷ κτλ.* In der „hermetischen“ alchemistischen Schrift der Isis an ihren Sohn Horus begehrt Amnaël mit diesem eins zu werden: *ἵνα ᾖ αὐτὸς σὺ καὶ σὺ αὐτός*, schreibt Isis ihrem Sohn (Reitzenstein S. 142). Man wundert sich nicht darüber, gleiche Vorstellungen in christlich-gnostischen Quellen zu finden. Im ophitischen Eva-Evangelium (Reitzenstein S. 242) begegnet wieder jene „reziproke Identitätsformel“, wie ich sie nennen möchte: *ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγώ, καὶ ὅπου ἐὰν ᾖς, ἐγὼ ἐκεῖ εἰμι, καὶ ἐν ἅπασίν εἰμι ἐσπαρμένος, καὶ ὅθεν ἐὰν θέλῃς, συλλέγεις με, ἐμὲ δὲ συλλέγων ἑαυτὸν συλλέγεις.* Ihrer bedient sich auch der Gnostiker Markos in der von Reitzenstein (S. 221) einleuchtend erklärten Prophetenweihe: *εὐτρέπισον σεαυτὴν ὡς νύμφη ἐκδεχομένη τὸν νυμφίον ἑαυτῆς, ἵνα ἔσῃ ὃ ἐγώ, καὶ ἐγὼ ὃ σύ.* In der Geschichte der Mystik läßt sich die Formel, die die Gleichheit und Einswerdung ausdrückt, weiter verfolgen; sie gleicht sich überall, so verschieden auch die Wurzel sein mag, aus der sie entspringt: magisches Vermögen, gnostische Gotteserkenntnis, oder wie bei Markos, der Gedanke an geschlechtliche Vermischung. Ich gebe, was mir gerade zur Hand ist. Husain al Hâlladsch (starb 921 n. Chr.), der von sich gesagt hatte 'Ich bin Gott' und darum von den Imams von Bagdad zum Tode

verurteilt wurde, spricht in solchen Formeln[1]: „Ich bin er, den ich liebe, und er, den ich liebe, ist ich; wir sind zwei Seelen, die in einem Leibe wohnen. Wenn du mich siehst, siehst du ihn, und wenn du ihn siehst, siehst du uns.“ Tewekkul-Beg (1660/61 gestorben) schließt die Erzählung über sein mystisches Noviziat mit den Worten[2]: „Du warst ich und ich wußte es nicht.“ Ein kleines morgenländisches Gedicht, durch das Edv. Lehmann die Geschichte der Mystik charakterisiert[3] (dessen originale Fassung ich aber leider nicht kenne), erzählt von einem Jüngling, der in der Nacht seine Geliebte aufsucht und an ihre Türe klopft; da sie fragt, wer da klopfe, antwortet er: „Ich bin es!“ Aber ihre Türe ward nicht aufgetan. Da ging er hinaus in die Einsamkeit; und als er zu ihrer Tür zurückkehrte, und sie abermals fragte, wer da klopfe, antwortete er: „Du bist es!“ Da ließ sie ihn ein.[4] Für die abendländische Mystik mag eine Äußerung der Angela von Foligno (13. Jhrhd.) ein Beispiel der reziproken Identitätsformel liefern[5]: „Ich schaue den Gottmenschen, und er zieht die Seele mit so großer Milde an sich, daß er zuweilen spricht: ‘Du bist ich, und ich bin du’.“ Dem Sinn nach ähnlich, aber nicht so ausgesprochen ist eine Stelle aus den Offenbarungen der Margarete Ebner (auch

[1] M. Buber *Ekstatische Konfessionen* (Leipzig 1909) S. 18f.

[2] Buber a. a O. 33.

[3] *Mystik im Heidentum und Christentum* (Leipzig 1908) S. 166.

[4] In feinsinniger Weise führt Lehmann die Charakteristik weiter durch eine Analogiebildung: „Das ist in kurzen Worten der Mystik Geschichte. Und doch nicht ihre ganze Geschichte, denn es ist hinzuzufügen:

„Tausend Jahre darauf kam der einsame Mann und klopfte an die Tür der Gottheit; und da er gefragt ward, wer er sei, antwortete er wie er nun gelernt hatte: „Du bist es!“ — Aber die Tür öffnete sich nicht. Da ging er hinaus in die Welt und arbeitete und diente seinem Nächsten. Und da er zurückkam und an die Tür klopfte, und gefragt ward, wer er sei, antwortete er: „Ich bin es!“ — Da ward ihm aufgetan.

Denn Gott war anderen Sinnes geworden. Er will nicht mehr, daß sein Getreuer ihm gleich werde; er will, daß er in seiner Gottesfurcht er selbst sein soll.“

[5] Buber a. a. O. 139

13. Jhrhd.): *Du bist min fröde, so bin ich din fröd. du bist min lust, so bin ich din lust. din wonung ist in mir, so ist min wonung in dir.*[1]

Die indische Formel, von der wir ausgingen, wurzelt natürlich in der Grundlehre des *tat tvam asi*, dem großen Wort der Inder „das bist du". Ist darum aber Indien als Quellgebiet für diesen ganzen Komplex von gnostisch-mystischen Gedanken und Formeln anzusehen? Gewiß nicht. Reitzenstein hat die Fäden aufgezeigt, die zu Ägypten führen, und das liegt für die hellenistischen Beispiele unstreitig näher. Ob andrerseits zwischen Ägypten und Indien ein Abhängigkeitsverhältnis angenommen werden darf, scheint mir sehr fraglich: ich möchte hier viel eher von Konvergenz als von Deszendenz sprechen. Selbst in der morgen- und abendländischen Mystik könnte man mit spontaner Entstehung der gleichen Formel — eben aus gleichen Voraussetzungen heraus — rechnen. Aber hierfür liegt doch wohl die Annahme der Kontinuität näher, denn erwiesenermaßen hat die Hermetik auf die morgenländische Mystik eingewirkt[2], und daß in der abendländischen Mystik viel gnostisches und apokryphes christliches Gut sich erhalten hat, ist bekannt. Der einzelne Mystiker braucht sich dessen natürlich nicht bewußt gewesen zu sein: die einmal geprägte Formel pflanzt sich unmerklich weiter, wo eine zusammenhängende Tradition vorliegt. Die kurze und gewiß sehr lücken-

[1] Ph. Strauch *Margarete Ebner und Heinrich von Nördlingen* (1882) S. 149. Die Stelle ist auch von Dieterich *Mithrasliturgie* S. 133 zitiert. Sie bewegt sich mehr im Bereich der Liebessprache, wie sie ja typisch ist; so sagt Christus zu Adelheid Langmann: „dein hertz ist mein, ich wil in deim hertzen sein" und zur Klausnerin von Delckhofen: „ich bin dein und du bist mein, was möchte auch besser sein", und bei Mechtild von Madgeburg heißt es: *Tu in me et ego in te* oder *cor meum tuum est, et cor tuum meum est*, vgl. L. Zoepf *Die Mystikerin Margaretha Ebner* (in Goetz *Beitr. z. Kulturgesch. d. Mittelalters* XVI) S. 72, vgl. auch 76.

[2] Reitzenstein 165ff.; Norden 191f. 204. 278 A.; Reitzenstein *Göttin Psyche* (Sitz. Ber. Heidelb. Akad. 1917, 10) S. 51.

hafte Skizze dieser 'reziproken Identitätsformel' schien mir gerade darum der Mitteilung wert, weil sie zur Frage nach „religionsgeschichtlichen Parallelen“ führte und, wenn ich nicht irre, mit beiden Möglichkeiten rechnen muß, nämlich mit spontaner Entstehung in den zwei großen Kulturkreisen Indiens und des hellenistischen Ägyptens, dann aber, in der Weiterentwicklung mit historischer Deszendenz im Bereich der Mystik, wo auf die morgenländische sowohl gnostisch-hellenistische wie doch wohl auch indische Anregungen eingewirkt haben mögen.

Von den 'Religiösen Stimmen der Völker' sind weitere Bände in Druck und sollen nach Kriegsende erscheinen: so eine Auswahl aus den Upanishads von H. Hillebrandt und die Religion des alten Babylon von A. Ungnad. In Vorbereitung befindet sich der II. Teil von Hells Islam mit Texten zur mohammedanischen Mystik und eine Avesta-Auswahl von H. Junker. Mit besonderer Spannung sehe ich den zwei Bänden über die Religion der Griechen entgegen, in denen der Herausgeber der ganzen Serie, Walter Otto selbst, Übertragungen und Darstellung geben wird. Hoffentlich wird die Auswahl reichhaltig und zieht ausgiebig inschriftliche Quellen und die neuerdings so vielfach aus den Papyri auftauchende hellenistische 'Kleinliteratur' heran. Über die Religion der Römer sagt die Ankündigung nichts — oder sind sie bei den Griechen mit inbegriffen? Jedenfalls wäre dafür der Herausgeber ja in besonderer Weise der gegebene Bearbeiter.

Diesem Bericht seien kurz noch zwei zur Besprechung eingegangene Bücher angereiht, die zwar erbaulichen Zwecken dienen wollen, aber doch auch als religiöse Stimmen der Völker von Interesse sein können, wenn auch nur als Kostprobe und Wegweiser zu den großen Quellensammlungen. Das eine ist eine Auswahl aus deutschen Mystikern von Walter Lehmann[1],

---

[1] *Deutsche Frömmigkeit, Stimmen deutscher Gottesfreunde* hrsg. von Walter Lehmann (Jena, Diederichs 1917) 327 S. Mit Bildern von Ph. O. Runge.

dem verdienten Herausgeber der Archiv XVIII (1915) 546 ff. von Werminghoff angezeigten großen Seuse- und Taulerübertragungen. Sie reicht von Meister Eckehart[1] bis zu Johann Scheffler und bringt aus der neueren deutschen religiösen Literatur Stücke von Fichte, Lagarde, Bonus. Sie ist trotz der populären Absicht wissenschaftlich durchaus zuverlässig.[2] Nicht ebenso günstig kann ich von der Auslese aus der religiösen deutschen Dichtung, von den alten deutschen Leisen an bis zur religiösen Kriegslyrik der Jetztzeit, von Adolf Bartels[3] urteilen. Weder die Auswahl noch die Fassung der Texte noch die Wahl der Übersetzungen ins Neuhochdeutsche befriedigen durchweg. Warum die alten Übertragungen, wenn so stilvolle vorliegen wie die von Wolfskehl und v. d. Leyen? Die schönen, alten, volkstümlichen katholischen Lieder scheinen mir nicht ausreichend vertreten gegenüber dem protestantischen Kirchenlied, das Bartels ja schon gründlich durchgesiebt hat, das aber noch manche Streichung vertrüge. Der beim Herausgeber nicht anders zu erwartende und von ihm auch nicht verhehlte Subjektivismus macht sich besonders bei der Auslese im Bereich der Neuzeit bemerkbar. Daß man Namen wie Rilke und George vergeblich sucht, wundert mich da nicht. In mancher gesinnungstüchtigen Pastorenlyrik und Größen wie Julius Sturm kann ich einen Ersatz dafür nicht erblicken. „Geschmackssache“ wird man sagen. Aber will man auch zu rechtfertigen versuchen, daß besagter Julius Sturm mit vier,

[1] Von Büttners großer Ausgabe (*Meister Eckeharts Schriften und Predigten aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von Hermann Büttner)* ist eben (Jena, Diederichs 1917) die 3. Auflage erschienen (LVIII + 240 S., X u. 235 S.); sie ist unverändert, aber die nächste Auflage soll, wie ich höre, neu bearbeitet werden.

[2] Ein paar Versehen berichtigt Ph. Strauch *Deutsche Lit. Zeit.* 1917 S. 1063. S. 171 ist *Ξ* in *X* zu verbessern.

[3] *Ein feste Burg ist unser Gott, Deutschchristliches Dichterbuch,* hrsg. von Adolf Bartels (Halle, Mühlmann 1916) LVI u. 682 S.

und ein Dichter wie Clemens Brentano mit ganzem einem Gedicht[1] vertreten ist?

Warum ich das Buch dann hier nenne? Weil es anregend ist, an einer solchen, trotz der Einseitigkeit doch immerhin reichlichen Auswahl deutscher religiöser Dichtung zu sehen, wie religiöse Gedanken, Stilformen, Prädikationen beharren oder

[1] Und noch dazu mit einem in keiner Weise für Brentano charakteristischen. Wenn es schon nur eines sein sollte, warum dann nicht etwa den 'Frühlingsschrei eines Knechtes aus der Tiefe'? Eins der gewaltigsten Gedichte nicht nur Brentanos, sondern der Romantik und überhaupt der religiösen Lyrik. Ich kann gerade noch darauf hinweisen, daß eben von E. Pariser ein Vortrag über *Das religiöse Element in Brentanos Lyrik* mit einer Auslese aus seinen religiösen Gedichten erschienen ist (Weimar 1917) und kurz das Buch von P. Aegidius Buchta anzeigen: *Das Religiöse in Clemens Brentanos Werken. Ein Beitrag zur Geschichte der Romantik* (Breslau, Goerlich 1915, X u. 270 S.). Diese sorgfältige, von Max Koch angeregte Arbeit stellt Brentanos Verhältnis zur Religion in umfassender Weise dar, ohne für gelegentliche Schwächen blind zu sein. Da die maßgebende kritische Ausgabe von Schüddekopf u. a. noch unvollständig ist — gerade die Lyrikbände fehlen noch —, hat sich B. auf Quellenfragen nicht eingelassen. Bedauerlich finde ich, daß er auch die Behandlung der dichterischen Formen ausgeschlossen hat. Sie scheinen mir gerade bei Brentano anziehend und lohnend. Auch wäre manchmal ein Eingehen auf die religiösen Gedanken selbst, in weiterem geschichtlichem Sinn, förderlich gewesen. Ich meine damit nicht direkte Quellenuntersuchung, sondern weiterblickendes Betrachten der religiösen Denkformen. So wäre S. 147 ff. die Apologetik der Christusmystik als Bräutigamsminne unnötig, ein Verweis auf Dieterich *Mithrasliturgie* 121—133 könnte die geschichtliche Notwendigkeit dieser Denkform darlegen. Zu den immer wiederkehrenden Lieblingsversen Brentanos „O Stern und Blume, Geist und Kleid, Lieb, Leid und Zeit und Ewigkeit" (S. 170f) wäre das Wort von der *coincidentia oppositorum,* die der Mystik aller Zeiten wesentlich ist, klärend gewesen. Zu den S. 207 angeführten Versen aus der Todesszene des Klausners, dem das irdische ABC zerrinnt, und der am Himmel nur noch ein großes A und O brennen sieht, würde ich auf die Buchstabensymbolik in den Romanzen vom Rosenkranz verwiesen haben und dann weiter auf Dieterichs ABC-Denkmäler, und kann jetzt wenigstens auf den Dissertationsteil von F. Dornseiffs Arbeit verweisen *Buchstabenmystik* (Heidelberger Diss. 1916). Da ist S. 23 nach meinen Mitteilungen einiges aus Brentano verwertet, anderes wird im weiteren Verlauf der in Bolls *Στοιχεῖα* erscheinenden Arbeit zur Sprache kommen.

mit leiser Modifikation wieder auftauchen, und man sich freut, trotz allem Neuen und ausgesprochen Deutschen in der Empfindung und im Ausdruck hier und da doch alten Bekannten aus der Antike zu begegnen. Kürzlich hat Reitzenstein in einer beiläufigen Bemerkung zu einem bekannten Lied Paul Gerhardts den Einfluß lateinischer Rhetorik nachgewiesen.[1] Einen ähnlichen Hinweis auf antiken Ursprung muß man zu Johann Mentzers Kirchenlied geben:

> O daß ich tausend Zungen hätte
> und einen tausendfachen Mund,
> so stimmt ich damit um die Wette
> vom allertiefsten Herzensgrund
> ein Loblied nach dem andern an
> von dem, was Gott an mir getan.

Die ersten Zeilen enthalten einen geläufigen *τόπος* der lateinischen Dichtung, und ordentliche Kommentare zu Vergil und Ovid verweisen ihrerseits auch auf Mentzer. Die Lateiner haben natürlich die Eingangsverse des homerischen Schiffkatalogs vergröbernd nachgeahmt, aus den *δέκα μὲν γλῶσσαι, δέκα δὲ στόματ'* werden so 100 und 1000.[2] Worauf aber gemeiniglich nicht verwiesen wird, das ist die Tatsache, daß diese formelhafte Wendung auch in der Antike schon in religiöser Umgebung gebraucht wird und den Preis Gottes einleitet. Um von den ferner stehenden Ovidversen *fast.* II 119 ff. zu schweigen, muß aber eines der schönsten antiken Gebete genannt werden, das des Lucius an Isis bei Apuleius *metam.* XI 25: *at ego referendis laudibus tuis exilis ingenio et adhibendis sacrificiis tenuis patrimonio; nec mihi vocis ubertas ad dicenda, quae de tua maiestate sentio, sufficit nec ora mille linguaeque totidem vel indefessi sermonis aeterna series.* Aristides bedient sich

[1] *Nachrichten d. Gesellsch. d. Wissensch. Göttingen (Phil. hist. Kl.)* 1916 S. 371 A. 1.

[2] Der Kürze halber verweise ich nur auf Nordens *Kommentar zur Aeneis* VI[2] 239.

in der Predigt auf Sarapis der Homerverse (II S. 357 K. § 16): *τίνα οὖν ἔργα Σαράπιδος; οὐκ ἀνθρωπείας μοι δοκεῖ δεῖσθαι τοῦτ' ἔτι τῆς ἀποκρίσεως. ἀλλ' Ὅμηρος ⟨μὲν⟩ δέκα γλώττας καὶ δέκα στόματα οὐκ ἄν φησιν οἷός τε εἶναι λαβὼν τὸν τῶν νεῶν ἀριθμὸν εἰπεῖν ὅσαι τοῖς Ἀχαιοῖς εἵποντο, εἰ μὴ αἱ Μοῦσαι εἴποιεν αὐτῷ καὶ ἡγήσαιντο τοῦ λόγου. ἐμοὶ δὲ τὰ τοῦ μεγίστου τῶν θεῶν ἔργα τε καὶ δῶρα εἰς ἀνθρώπους ἀεὶ τελούμενα ἦ που σφόδρα ἀμήχανον ἁπάντων ἀνθρώπων στόματα καὶ πᾶσαν ὅση ἀνθρωπίνη φωνὴ κτησαμένῳ, εἰ μὴ θεοί τινες ὡς ἀληθῶς ἡγεμόνες τῷ λόγῳ γένοιντο.* Und wie er seinen Heiland, den Asklepios preist (II 376, 1f. Keil): *Κἀγὼ πάντα μὲν οὐκ ἂν εἴποιμι τὰ τοῦ Σωτῆρος ἀγωνίσματα, ὅσων ἀπέλαυσα εἰς τήνδε τὴν ἡμέραν. καὶ οὐκέτ' ἐνταῦθα τὸ τοῦ Ὁμήρου προσθήσω „οὐδ' εἴ μοι δέκα μὲν γλῶσσαι, δέκα δὲ στόματ' εἶεν·" μικρὸν γὰρ τοῦτό γε· ἀλλ' οὐδ' ἂν εἰ πᾶσαν ὑπερβαλοίμην τὴν ἐν ἀνθρώποις δύναμίν τε καὶ φωνὴν καὶ γνώμην, οὐκ ἄν ποτε οὐδ' ἐγγὺς αὐτῶν ἀφικοίμην,* so preist mit dem gleichen rhetorischen *τόπος* der christliche Mönch die Heilheiligen Cyrus und Johannes (Sophronios bei Migne *Patrol. Gr.* 87, 3 S. 3417 A.): *τὰ δὲ τοῖς ἁγίοις ἐντεῦθεν τερατουργούμενα τίς ἱκανὸς διηγήσασθαι ἢ πολυρρήμονι φθέγξασθαι στόματι; ἀνθρώπων μὲν οὐδείς, οὐδὲ εἰ δέκα μὲν εἶεν γλῶτταί τινι, δέκα δὲ στόματα, ψυχήν τε χαλκείαν καὶ φωνὴν ὁ τοιοῦτος ἄρρηκτον κτήσαιτο.*[1] In der altchristlichen lateinischen Poesie ist die Formel stereotyp[2], und wie man sieht, verschmäht sie auch der humanistisch geschulte Kirchenlieddichter nicht, bei dem man nur zweifeln kann, ob er sie unmittelbar der altchristlichen Typik verdankt, oder ob sie ihm aus seinem Vergil oder Ovid geläufig ist, und er sie von sich aus wieder aus der profanen in die religiöse Sphäre rückt.

---

[1] Vgl. meine *Heilungswunder* 200.

[2] Reichhaltige Nachweise bei Zelzner *De carmine Licentii ad Augustinum* (Diss. Breslau 1915) S. 83.

III Mitteilungen und Hinweise

Aion in Eleusis[1]

In der Nacht vom 5. auf 6. Januar feierte man, nach dem Zeugnis des Epiphanios (*haer.* 51, 22, 8ff. II 285, 10ff. Holl), im Koreion zu Alexandria das Geburtsfest des Aion, den Kore gebar. Holl hat kürzlich in seiner Abhandlung über das Epiphanienfest[2], entgegen der andersartigen Auffassung neuerer Gelehrter, darauf hingewiesen, daß dieser Gott weder Osiris noch Dionysos sei, sondern eben *Αἰών*, und hat diese Ansicht durch eine Reihe von Belegen gestützt. Ganz besonders scheint mir dafür ins Gewicht zu fallen eine von ihm nicht herangezogene Weihinschrift aus Eleusis, die Philios *Ἐφ. ἀρχ.* 1887 S. 112 no. 33 veröffentlicht hat, vgl. Dittenberger *Sylloge*[2] no. 757 = no. 1125 in der von Hiller v. Gaertringen im Manuskript abgeschlossenen dritten Auflage.

Man wird von vornherein geneigt sein, einer Weihung aus dem eleusinischen Heiligtum zur Aufhellung einer im alexandrinischen Koreion verehrten Gottheit ein gewisses Gewicht beizumessen. Und die eleusinische Inschrift zeigt nun deutlich, daß der hier verehrte Aion nicht ein Deckmantel für irgendeinen andern Gott ist, sondern daß hier Aion, der ewige Gott selbst, in pantheistischer Auffassung, geweiht und dargestellt war. Der Text lautet:

Κόϊντος Πομπήϊος Αὔλου υ[ἱὸς]
ἐποίει καὶ ἀνέθηκε
σὺν ἀδελφοῖς Αὔλωι καὶ Σέξτωι
Αἰῶνα
εἰς κράτος Ῥώμης καὶ διαμονὴν
μυστηρίων.
Αἰὼν ὁ αὐτὸς ἐν τοῖς αὐτοῖς αἰεὶ
φύσει θείαι μένων κόσμος τε εἷς
κατὰ τὰ αὐτά, ὁποῖος ἔστι καὶ ἦν
καὶ ἔσται, ἀρχὴν μεσότητα τέλος
οὐκ ἔχων, μεταβολῆς ἀμέτοχος,
θείας φύσεως ἐργάτης αἰωνίου πάντα.

---

[1] Diese Miszelle sollte, wie die folgende von F. Boll, eine Ergänzung zu Holls Abhandlung über den Ursprung des Epiphanienfestes *Sitz.-Ber. Akad. Berlin* 1917, 402ff. werden. Sie ist etwas lang geraten, weil die zu vergleichende eleusinische Inschrift der näheren Erläuterung bedurfte und sich das nicht kurz abmachen ließ.

[2] a. a. O. 430ff.

I Die Inschrift

Die Inschrift steht auf einer Basis aus pentelischem Marmor, die bis auf die abgebrochene rechte obere Ecke vollständig ist, so daß also bis auf die paar Buchstaben in υ[ἱὸς] Z. 1 am Text der Weihung nichts fehlt. Ihre Zeit ist annähernd gesichert durch die Art der römischen Eigennamen der Stifter, ferner durch die Buchstabenformen und die gute Orthographie: das stumme Jota fehlt nirgends und außer einem, am Schluß vor *πάντα* wohl durch Versehen des Steinmetzen ausgefallenen *κατά* (vgl. Dittenbergers Anm.) ist der Text sorgfältig und in gefälliger, dekorativ wirksamer Zeilentrennung eingebauen. Die Datierung auf augusteische Zeit, die Dittenberger gab, ist wohl sicher, und auch Groebe hat sie in der Neubearbeitung von Drumanns Gesch. Roms² IV 593 no. 31 aufgenommen, wie mir Hiller v. Gaertringen freundlich nachweist.

Quintus Pompeius, Auli f. hat also eine Aiondarstellung geschaffen (*ἐποίει*) und mit seinen Brüdern Aulus und Sextus in Eleusis geweiht. Zu welchem Zweck? Einmal natürlich, weil er diese Göttergestalt verehrte, dann aber auch in einer Absicht, die, denke ich, aus der Wendung *Αἰῶνα* | *εἰς κράτος Ῥώμης καὶ διαμονὴν* | *μυστηρίων* | leicht ersichtlich ist: er weiht den Aion, um damit der Hauptstadt seines Vaterlandes, die wir ja noch die 'ewige Stadt' zu nennen pflegen[1], und den eleusinischen Mysterien, in die er wohl mit seinen Brüdern aufgenommen, gleichsam ewigen Bestand zu wünschen und zu sichern. Im Namen *Αἰών* fand ja schon Aristoteles den *ἀεὶ ὤν* (siehe unten 177), und nicht umsonst beginnt Zeile 7 mit *Αἰών* und schließt mit *αἰεί*. Das Denkmal ist gleichsam ein monumentales *φυλακτήριον*, und es ist hübsch, daß wir den Aion sowohl aus der literarischen Überlieferung wie aus Funden als Schutzgeist kennen. Der von Wünsch in diesem Archiv XIII 1909 S. 32ff. veröffentlichte geschnittene Stein mit einer Aiondarstellung war offenbar als *φυλακτήριον* für ein Haus gedacht, da er als Amulett für einen Menschen zu groß war, und im Pariser Zauberpapyrus wird, wie Wünsch S. 36 anführte, zu Aion gebetet (v. 3167): *δὸς πόρον πρᾶξιν τούτῳ τῷ οἴκῳ, ναὶ*[2] *κυριεύων τῆς ἐλπίδος πλουτοδότα Αἰών.*

Die Prädikation, die nun in der eleusinischen Inschrift folgt, ist rein philosophischer Art[3], nichts weist darin irgendwie auf

---

[1] Auf den Münzen der späteren Kaiserzeit ist der Ausdruck Roma aeterna häufig, vgl. W. Koehler *Personifikationen abstrakter Begriffe auf röm. Münzen* (Dissert. Königsberg 1910) S. 41. Dort S. 23ff. über Aeternitas. die auf den Münzen gerade in augusteischer Zeit zuerst erscheint.

[2] Für dies *ναί* vor der Anrede vgl. Norden *Agnostos Theos* 51 Anm., Reitzenstein *Poimandres* S. 29 § 11, Preisendanz *Archiv* XVI 1913 S. 552.

[3] Das hebt W. Kroll in einer kurzen Erwähnung der Inschrift hervor, *Realencycl.* VIII 817, vgl. auch J. Kroll *Die Lehren des Hermes*

Osiris oder Dionysos oder Mithras hin. Und zwar dürfen wir zu ihrer Beleuchtung zurückgreifen bis auf dasjenige philosophische Werk, das den Aion als Begriff der Ewigkeit in die griechische Philosophie wenn nicht eingeführt, so doch in ihr heimatberechtigt gemacht hat: Platons Timaios. Denn ob schon bei Empedokles frg. 16 Diels: *ἦ γὰρ καὶ πάρος ἔσκε* (nämlich die beiden Kräfte Streit und Liebe) *καὶ ἔσσεται, οὐδέ ποτ' οἴω, | τούτων ἀμφοτέρων κενεώσεται ἄσπετος αἰών* das Wort *αἰών* den Begriff der ewigen Zeit in sich schließt, wie Diels es auffaßt, ist nicht ganz sicher, weil ja *ἄσπετος* den Begriff der Unendlichkeit ausdrückt, also möglicherweise erst *ἄσπετος αἰών* zusammen („unendliche Zeit") das bezeichnet, was später *αἰών* allein ausdrückt. Diese Einschränkung macht wenigstens Lackeit in seiner tüchtigen Arbeit über Aion.[1] Ob Platon in den Pythagoreern Vorläufer hatte, ist nicht mit Gewißheit zu entscheiden (Lackeit 55f.). Maßgebend wurden aber die Ausführungen Platons im Timaios 35 D ff. (Lackeit 56 ff.). Der Demiurg hat die Welt, den *κόσμος* geschaffen im Hinblick auf ein Vorbild, ein *παράδειγμα*, das von ewiger Art ist (*αἰώνιος*), ein ewiges Wesen (*ζῷον ἀίδιον*), unbewegt, unveränderlich. Der Kosmos hingegen, als ein gewordener und bewegter, konnte die gleiche Form des Seins, die jener vorbildlichen Idee zu eigen ist, nicht erhalten. Damit er ihr aber möglichst ähnlich sei, schuf Gott für ihn ein Abbild der in der Einheit beharrenden, unveränderlichen Ewigkeit, und dies Abbild der Ewigkeit ist die Zeit, die im Nacheinander zählbarer Momente abläuft, der die Stufen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zukommen, welche wir nur uneigentlich und unrichtig auf die ewige Zeit anwenden, wenn wir von einem als ewig zu Denkenden aussagen 'es war, ist und wird sein', während man ihm doch genau genommen nur das 'Sein' schlechthin zuschreiben müßte. Damit die Ähnlichkeit der platonischen Gedanken mit unserem Inschrifttext deutlicher werde, läßt sich ein längeres Zitat nicht umgehen (p. 37 D—38 C):

Καθάπερ οὖν αὐτὸ (das *παράδειγμα*) *τυγχάνει ζῷον ἀίδιον ὄν, καὶ τόδε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν. ἡ μὲν οὖν τοῦ ζῴου φύσις ἐτύγχανεν οὖσα αἰώνιος*[2], *καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν· εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν. ἡμέρας γὰρ καὶ νύκτας*

Trismegistos (in Bäumkers *Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters* XII 2, 4) S. 69 A. 1 und O. Kern *Hermes* 46 (1911) S. 432 A. 3.

[1] Lackeit *Aion, Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen* (Dissert. Königsberg 1916) S. 54 A.

[2] Dies Adjektiv erstmalig bei Platon, vgl. Lackeit 56 A. 3.

καὶ μῆνας καὶ ἐνιαυτούς, οὐκ ὄντας πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι, τότε ἅμα ἐκείνῳ συνισταμένῳ τὴν γένεσιν αὐτῶν μηχανᾶται· ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, καὶ τό τ' ἦν τό τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἴδη, ἃ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν ἀίδιον οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς. λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει, τὸ δὲ ἦν τό τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι — κινήσεις γάρ ἐστον, τὸ δὲ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον ἀκινήτως οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίγνεσθαι διὰ χρόνου οὐδὲ γενέσθαι ποτὲ οὐδὲ γεγονέναι νῦν οὐδ' εἰς αὖθις ἔσεσθαι, τὸ παράπαν τε οὐδὲν ὅσα γένεσις τοῖς ἐν αἰσθήσει φερομένοις προσῆψεν, ἀλλὰ χρόνου ταῦτα αἰῶνα μιμουμένου καὶ κατ' ἀριθμὸν κυκλουμένου γέγονεν εἴδη — καὶ πρὸς τούτοις ἔτι τὰ τοιάδε, τό τε γεγονὸς εἶναι γεγονὸς καὶ τὸ γιγνόμενον εἶναι γιγνόμενον, ἔτι τε τὸ γενησόμενον εἶναι γενησόμενον καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ ὂν εἶναι, ὧν οὐδὲν ἀκριβὲς λέγομεν.

Αἰών ist also die ideelle Ewigkeit, *χρόνος* ihr Abbild in der geschaffenen Welt und zugleich mit ihr geschaffen: *χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἄν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται, καὶ κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς διαιωνίας φύσεως, ἵν' ὡς ὁμοιότατος αὐτῷ κατὰ δύναμιν ᾖ· τὸ μὲν γὰρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν ὄν, ὁ δ' αὖ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὢν καὶ ἐσόμενος.*

Im Hinblick auf unsere Inschrift (*κόσμος τε εἷς*) muß noch einer andern, berühmten Stelle des Timaios gedacht werden, wo für den vom Weltschöpfer nach dem Vorbild des vollkommensten Organismus gebildeten *κόσμος* auch die Einzigkeit ausgesprochen wird, p. 31 B: *ἵνα οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ᾖ τῷ παντελεῖ ζῴῳ, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους. ἀλλ' εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται.*

Über die Weiterbildung dieser platonischen Grundgedanken bei den späteren Philosophen vergleiche man jetzt Lackeit S. 59ff. Aristoteles spricht gleichfalls vom *ἀθάνατος* und *θεῖος αἰών*, der *περιέχει τὴν ἀπειρίαν*, und bezeichnet mit diesem Wort das *τέλος* des ganzen Alls (*de caelo* I 9 p. 279a 25): *τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰών ἐστιν ἀπὸ τοῦ ἀεὶ εἶναι εἰληφὼς τὴν ἐπωνυμίαν, ἀθάνατος καὶ θεῖος.* Das ist die Etymologie, die auch in unserer Inschrift noch nachklingt (vgl. oben S. 175).

Besonders wichtig ist der Beginn des zweiten Buches von Aristoteles' Schrift über das Himmelsgebäude, *de caelo* 2, 1 p. 283b 26: *ὅτι μὲν οὖν οὔτε γέγονεν ὁ πᾶς οὐρανὸς οὔτ' ἐνδέχεται φθαρῆναι, καθάπερ τινές φασιν αὐτόν, ἀλλ' ἔστιν εἷς καὶ ἀίδιος ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντὸς αἰῶνος, ἔχων δὲ καὶ περιέχων ἐν αὐτῷ τὸν ἄπειρον χρόνον, ἔκ τε τῶν εἰρημένων*

ἔξεστι λαβεῖν τὴν πίστιν. Die aristotelische Betonung der Einzigkeit, Ewigkeit, Anfangs- und Endlosigkeit der Welt und andrerseits seine Lehre von der Ewigkeit auch der Zeit (ἄπειρος ἐπ' ἀμφότερα, ἀγένητος, ἄφθαρτος, vgl. Bonitz *Index Arist.*) erlauben es, zwischen αἰών und κόσμος jene enge Verbindung herzustellen, die in unserer Inschrift vorliegt, welche an die eben angeführte bekannte Aristotelesstelle gewiß nicht zufällig anklingt. Im reinen Platonismus bestand ja noch zwischen αἰών und κόσμος eine Kluft, insofern der αἰών zur Ideenwelt, zum κόσμος aber nicht der αἰών selbst, sondern sein endliches Abbild, eben der χρόνος, gehörte.

In unserer Inschrift wird das unveränderliche Sein des Αἰών zuerst mit den Worten ὁ αὐτὸς ἐν τοῖς αὐτοῖς αἰεὶ φύσει θείαι μένων bezeichnet. Es ist überraschend, in den gesperrten Worten einen späten Nachhall des Xenophanesverses zu hören, der die Unveränderlichkeit Gottes ausdrückt (frg. 26): αἰεὶ δ'ἐν ταὐτῷ μίμνει κινούμενος οὐδέν. K. Reinhardt hat kürzlich in seinem bedeutenden Parmenidesbuche S. 112, 114, 118 gezeigt, wie da das eleatische Schulwort vom unveränderlichen ὄν (Parmenides frg. 8, 29f.: ταὐτόν τ'ἐν ταὐτῷ τε μένον [vgl. unsern Text!] καθ' ἑαυτό τε κεῖται, χοὔτως ἔμπεδον αὖθι μένει) auf Gott übertragen wurde. Wenn dann die stoischen Doxographen den Gott des Xenophanes mit dem Kosmos gleichsetzten (Aëtius II 4, 11: Ξενοφάνης ἀγένητον καὶ ἀίδιον καὶ ἄφθαρτον τὸν κόσμον, vgl. Reinhardt 116, 1), so gibt das für unsere Inschrift einen wichtigen Fingerzeig: denn auch hier folgen ja gleich auf die hier ins persönliche gewendete alteleatische Schulformel die Worte κόσμος τε εἷς κατὰ τὰ αὐτά. Wichtig ist nun die Fortsetzung: ὁποῖος ἔστι καὶ ἦν καὶ ἔσται, also die gleiche Prädikation, deren Gebrauch als Ewigkeitsformel Platon in der oben S. 177 angeführten Timaiosstelle bezeugt, zugleich aber auch kritisiert, insofern ein ἦν oder ἔσται ein Moment der Vergänglichkeit enthalte, das vom ewigen Sein ferngehalten werden müsse. Das ist streng philosophisch genommen zwar richtig, aber der weniger scharfe Sprachgebrauch sowohl der Philosophen wie namentlich der religiösen Rede hat sich jederzeit dieser „Dreizeiten-Formel", wie ich sie nennen möchte, bedient, um mit ihr eine ewige Dauer zu bezeichnen. Die Summe von Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft ist eben die dem einfachen Denken einigermaßen vorstellbare Art immerwährender Dauer, daher geeignet gerade zur religiösen Ewigkeitsformel; auch ist nicht zu unterschätzen, daß ihr eine gewisse dichterische Kraft des Ausdrucks innewohnt. Daher wird sie mit Vorliebe schon bei den Vorsokratikern angewandt (Stellen in Kranz' Index S. 192, vgl. auch Reinhardt, Parm. 176, 2). Es genüge, auf Heraklit frg. 30 zu verweisen: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ

ἔσται πῦρ ἀείζωον (dazu die Erklärung bei Reinhardt 171 ff.). Zweigliedrig ist die Formel bei Melissos frg. 1 (ἀεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται), dreigliedrig, verbunden mit zweigliedrigen Wendungen und verbunden mit der ἀρχή-τελευτή-Formel ebenda in frg. 2: ὅτε τοίνυν οὐκ ἐγένετο, ἔστι τε καὶ ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται, καὶ ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ' ἄπειρόν ἐστιν. εἰ μὲν γὰρ ἐγένετο, ἀρχὴν ἂν εἶχεν (ἤρξατο γὰρ ἄν ποτε γενόμενον) καὶ τελευτήν (ἐτελεύτησε γὰρ ἄν ποτε γενόμενον)· ὅτε δὲ μήτε ἤρξατο μήτε ἐτελεύτησεν ἀεί τε ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται, οὐκ ἔχει ἀρχὴν οὐδὲ τελευτήν (vgl. Reinhardt 90; 211). Hier steht, ebenso wie in unserem Text, das ἔστιν voran, in beiden Fällen natürlich mit vollem Nachdruck, und das hier bei Melissos stehende ἀεὶ vor der Vergangenheits- wie Zukunftsform ist dort in der Αἰών-Inschrift, wo im Gottesnamen das αἰεί ja deutlich empfunden wird, nicht erst zu setzen notwendig. Von Zeus sagt Aelius Aristides im Zeushymnus (II 340, 25 K.) ἦν τε ἄρα ἐξ ἀρχῆς καὶ ἔσται εἰσαεί. Neben der zweigliedrigen Fassung, die nur die polaren Punkte heraushebt, weil die Mitte, das Sein, selbstverständlich, steht die dreigliedrige: Ζεὺς ἦν, Ζεὺς ἐστί, Ζεὺς ἔσσεται, ὦ μεγάλε Ζεῦ; so lautete ein Orakelvers der dodonäischen Seherinnen, nach Pausanias X 12, 5. Mit geringer Variante, die aber den dreimaligen anaphorischen Nominativ Ζεύς zerstört und den Nachdruck auf die Zeitwortformen legt, steht diese Prädikation noch in der spätantiken Tübinger Theosophia (Buresch, Klaros S. 100 § 18): ἦν Ζεὺς ἔστι τε νῦν Ζεὺς κ' ἔσσεται, ὦ μεγάλε Ζεῦ. Auf dem Isisbild in Sais stand die Inschrift: ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον (Plutarch *de Iside* 9 p. 354 c). Mit charakteristischer Abweichung zitiert Proklos — und gerade im Timaioskommentar! — die Isisformel (I 98 Diehl): τὰ ὄντα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ τὰ γεγονότα ἐγώ εἰμι. Gewiß verdient Plutarchs Fassung mehr Glauben; das ἐγώ εἰμι am Anfang ist ganz echt — darüber brauche ich nach Nordens Agnostos Theos nichts mehr zu sagen —, und daß Proklos die Seinsstufe an den Anfang rückt, das εἶναι, das ist eben unter dem Einfluß der platonischen Kritik geschehen. Und platonisch ist darin auch die Hermetik: *deus ergo sempiternus, deus aeternus nec nasci potest nec potuit: hoc est, hoc fuit, hoc erit semper. haec ergo est, quae ex se tota est, natura dei*; so heißt es im Asclepius (XIV S. 50, 1 ff. Thomas). Unten S. 183 muß ich auf den ὤν des Alten Testaments hinweisen, hier aber und jetzt auf jene „triadisch gebildete hieratische Formel“ (Norden a. a. O. 382) aus der Apokalypse 1, 4: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, wo, vielleicht um den allzu engen Anklang an die heidnischen Formeln zu vermeiden, das zu erwartende ἐσόμενος durch ἐρχόμενος ersetzt ist. Dracontius (*de laude dei* III 737 f.) hat recht: *formula laudis | temporibus tribus ire solet.* Aber ge-

rade wenn er erklärt, auf Gott sei sie nicht eigentlich anzuwenden, denn *tu temporis expers.* | *numquid habes, deus „ante“ tuum vel „post“ cadit in te?*, so zeigt sich hier wieder die alte (philosophische) Kritik an der Dreizeitenformel in ihrer Anwendung auf ein ewiges Gottwesen.

Um im Sinn dieser Kritik jedes Mißverständnis des *ἦν* und *ἔσται* auszuschließen, ist in unserer Inschrift also nicht nur das *ἐστίν* vorangestellt, sondern es folgt auch gleich die weitere, ebenfalls dreigliedrige und der Drei-Zeiten-Formel aufs engste verwandte Formel *ἀρχὴν μεσότητα τέλος οὐκ ἔχων*. Sie schließt die Möglichkeit eines Anfangs oder Endes aus, schärft also die reine Ewigkeit, das dauernde Sein nachdrücklich ein. Auch sie lehnt sich an eine geläufige Prädikation an: schon Platon zitiert in den Gesetzen IV 715E die altorphische Formel, in welcher Gott als der *ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων* angesprochen wird (Diels frg. 6). Gott als Anfang, Ende und Mitte zu bezeichnen ist seitdem üblich und erstreckt sich bis in die religiöse Sprache der Gegenwart hinein, vgl. dieses Archiv XVIII 1915 S. 603f. Ein paar Mittelstationen seien wenigstens angeführt[1]: *ὁ θεὸς ἀρχά τε καὶ τέλος καὶ μέσον ἐντὶ πάντων τῶν κατὰ δίκαν τε καὶ τὸν ὀρθὸν λόγον περανομένων*; das wird aus Archytas von Tarent zitiert, Jamblich *Protrept.* IV 22 Pistelli, stammt jedoch aus einer unechten Schrift des Archytas und ist von Diels nicht aufgenommen. Auf den Gott der Juden wendet Josephus die Formel an (*c. Apion.* II 190): *ἀρχὴ καὶ μέσα καὶ τέλος οὗτος τῶν πάντων*. Für das Beharrungsvermögen dieser altorphischen, von Platon sanktionierten und dann oft übernommenen Formel und für die Angliederung weiterer triadischer Prädikationen, auf deren antike Vorläufer ich natürlich nicht eingehen kann, seien noch einige Verse des Heiricus aus karolingischer Zeit genannt (Traube *Poet. lat. aevi carol.* III 2, 2 S. 433, 31 ff.):

ΜΙΚΡΟΣ ΚΑΙ ΜΕΓΑΛΟΣ ΜΕΣΟΣ ΤΕ ΘΕΟΣ
ΜΙΚΡΟΣ, dum minimis opem ministrat,
ΜΕΣΟΣ, intima dum gubernat aeque,
In magnis ΜΕΓΑΛΟΣ probatur idem:
Sic parvis, mediis adestque magnis
Ipse individuus manensque totus.
ΩΝ ΑΡΧΗ ΜΕΣΟΝ ΩΝ ΤΕΛΟΣ ΤΕ ΠΑΝΤΩΝ[2]
Ex ipso quoniam, per ipsum atque
Sunt, quaecumque vigent, ad ipsum aeque
Tendunt omnia tamquam ad quietem.

---

[1] Ich gebe auch hier (was ich zu berücksichtigen bitte), so gut wie zur Dreizeitenformel nur weniges aus dem im Hinblick auf eine Arbeit über dreigliedrige Formeln von mir gesammelten Material.

[2] Hier wird in der Tat durch spätantike und dann christliche Philosophie und Poesie vermittelte Übertragung vorliegen; man ver-

Neben der dreigliedrigen steht auch hier, wie bei der Zeitenformel, öfters die zweigliedrig-polare Fassung in der religiösen Rede, z. B. Skythinos frg. 1 Ἀπόλλων, πᾶσαν ἀρχὴν καὶ τέλος συλλαβών, Bergk

---

gleiche auch den von Traube genannten Johannes Scotus. Der Gedanke selbst ist auch sonst nachweisbar, mir fielen z. B. einige Stellen aus der indischen *Bhagavadgîtâ* auf (übers v. Schroeder = *Religiöse Stimmen der Völker* hrsg. v. Walter Otto, *Indien* Bd. II, Jena 1915). Gesang X 18 ff. (S. 48) spricht Arjuna zu Krishna: „Ausführlicher erzähl' mir noch von deiner Wunderkraft und Macht", und nun folgt, im schönsten Ich-Stil, eine lange Aretalogie (wie wir griechisch sagen könnten):

End' und Grenzen hab' ich nicht.
Ich bin die Seele dieser Welt, in aller Wesen Herz bin ich,
Ich bin der Anfang, Mitte ich und Ende auch der Wesen all.

Dann wieder § 32 f. nach lauter Ich-Prädikationen, wie wir sie aus babylonischem, ägyptischem, hellenistischem Gebetsstil durch Norden ja kennen, heißt es:

Anfang und End' der Schöpfungen und Mitte bin ich, . . .
Ich bin die Zeit, die nie vergeht, bin der Schöpfer, der allhin schaut.

Im folgenden Gesang XI 16 wendet Arjuna in seiner Antwort, nun im Du-Stil, die gleiche Prädikation auf Krishna an:

Nicht Ende, Mitte noch auch Anfang seh' ich
An dir, du Herr des Alls, du Allgewalt'ger!
und 19: Als ew'gen Urgeist hab' ich dich begriffen.
Ohn' Anfang, Mitte, End', unendlich kraftvoll usw.

Die Stellen gehören alle zu der großen vedāntistischen Interpolation, die Garbe in seiner Übersetzung (Leipzig 1905) durch kleineren Druck kennzeichnet. Während der ursprüngliche Hauptteil der Bhagavadgîtâ ins 2. Jahrhundert v. Chr. zu datieren sein wird, scheinen die Interpolationen dem 2. Jahrhundert nach Christus anzugehören, wie Garbe annimmt, während andere Gelehrte, wie Lassen, Weber, John Davies sogar an das dritte nachchristliche Jahrhundert dachten (vgl. auch Garbe *Indien und das Christentum*, Tübingen 1914, S. 249). Einfluß der griechischen Formeln wäre also chronologisch gut möglich, ist aber aus sachlichen Gründen gewiß nicht wahrscheinlich. Ich setze noch einige Beispiele her, die ich R. Otto *Vishnu-Nārāyana* (= *Religiöse Stimmen der Völker*, Indien Bd. III) entnehme (Jena 1917) S. 15:

Du der Welt
Entstand, Bestand und Untergang. (Vishnu-Pūrana, Prolog).
S. 20: In ihm, der alles weset, fleckenlos,
Dem Herrn des All, ohn' Anfang, Mitte, Ende,
Ohn' den nichts ist, dem Meister aller Meister . . .
S. 38: Der ohne Anfang, Mitte, End',
ohn' Werden und Vergeh'n, den Herrn,
Der aller Ursach' Ursach' ist,
lernt' ich zu ehren, Acyuta.

S. 42 (zweigliedrig, die Polarität zum Ausdruck einer Gesamtheit, was durch den Zusatz „und Alles" verdeutlicht wird):

Der End' und Anfang und Alles enthält.

Wichtig ist mir bei diesen indischen Beispielen auch das Nebeneinander der positiven und der negativen Prädikationen, je nachdem eben die Begriffe Anfang und Ende verstanden werden. Belesenere werden die Formel gewiß auch aus anderen religiösen Literaturen belegen können — sie hat alle Eigenschaften zum „Völkergedanken" in sich.

PLG III frg. adesp. 139: *Τύχα, μερόπων ἀρχὰ καὶ τέρμα*, Tychehymnus in Berl. Klass. Texte V 2 S. 143: *πάντων γὰρ ἀρχὰν καὶ τέλος ἅγιον ἔχεις*, Ael. Aristides *in Serap.* II 358 § 22 K.: *πάντων ἀρχὰς καὶ πέρατα ἔχει*, Leydener Papyrus (S. 181 in Dieterichs Abraxas): *ἔστιν γὰρ ἀρχὴ καὶ τέλος*, Gebet im Pariser Pap. an den *θεὸς τῶν Αἰώνων* (Reitzenstein, Poim. 277): *χαῖρε, ἀρχὴ καὶ τέλος τῆς ἀκινήτου φύσεως* usw.[1] Doch ist die dreigliedrige Formel hier um so fester eingewurzelt, als man seit den Pythagoreern in der Dreizahl selbst ja die erste Zahl fand, die Anfang, Mitte und Ende in sich faßt und darum die Zahl der Allheit geworden ist.[2] Wenn man sagt, Gott ist oder hat Anfang, Mitte, Ende, so sind diese Begriffe von der räumlichen Anschauung genommen, ihre Summierung ergibt die Allheit. Oder die Formel will besagen, daß Gott der Anfang, die Mitte, das Ziel für alles ist, und in diesem Sinn kann sie auch als Ewigkeitsformel dienen. Nimmt man dagegen *ἀρχή* und *τέλος* als empirische zeitliche Begriffe, Anfang und Ende, und will sie im rein zeitlichen Sinn auf Gott selbst anwenden, so muß das in negativer Fassung geschehen, dann kommt, wie in unserer Inschrift, die Negation vor das *ἔχει*: *ἀρχὴν μεσότητα τέλος οὐκ ἔχων*. Als solche zeitliche Formel, die die Ewigkeit, die Ungewordenheit und Unvergänglichkeit Gottes aussagt, verbindet sie sich leicht mit der Dreizeitenformel, die eine drückt positiv aus, was die andere negativ umschreibt. Das Entsprechende findet sich natürlich auch bei der zweigliedrig-polaren

---

[1] Weiteres bei Reitzenstein *Poimandres* 286 f.

[2] Arist. *de caelo* I p. 268a 7 *τὰ τρία πάντα καὶ τὸ τρὶς πάντῃ. καθάπερ γάρ φασι καὶ οἱ Πυθαγόρειοι* (Diels *Vorsokr.*[3] I S. 350 no. 17), *τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται· τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος*, vgl. Usener *Rhein. Mus.* 58 (1903) 1 A. 1; Boll *Lebensalter* 10. Okellos bei Lydus *de mens.* II 8, S. 27, 7 Wünsch (Diels *Vorsokr.* 339 no. 8) *ἡ τριὰς πρώτη συνέστησεν ἀρχήν, μεσότητα καὶ τελευτήν.* Theon Smyrn. *expos. rer. Plat.* (Hiller p. 100, 13 ff.): *τριάς, ἥτις πρώτη ἀρχὴν καὶ μέσα καὶ τελευτὴν ἔχει. διὸ καὶ πρώτη λέγεται πάντα εἶναι· ἐπὶ γὰρ ἐλαττόνων αὐτῆς οὐ λέγεται πάντα εἶναι, ἀλλὰ ἓν καὶ ἀμφότερα, ἐπὶ δὲ τῶν τριῶν πάντα. καὶ τρεῖς σπονδὰς ποιούμεθα δηλοῦντες ὅτι πάντα ἀγαθὰ αἰτούμεθα, καὶ τοὺς κατὰ πάντα ἀθλίους τρισαθλίους καλοῦμεν καὶ τοὺς κατὰ πάντα μακαρίους τρισμακαρίους.* Tübinger Theosophia 117, 64: *ἡ τριὰς ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ τέλος ἔχει καὶ δῆλον ὅτι πάντα τὰ ὄντα διὰ τριάδος συνέστηκε. διὸ ἐπὶ τοῦ δύο ἀριθμοῦ ἄμφω μὲν λέγομεν καὶ ἀμφότεροι· πάντες δὲ οὐ λέγομεν, ἀλλὰ κατὰ τῶν τριῶν κυρίως καὶ τῶν ἐφεξῆς ἐξ αὐτῶν ταττομένων τὴν προσηγορίαν ταύτην φέρομεν.* Martianus Capella VII p. 259 Eyss.: *Trias vero princeps inparium numerus perfectusque censendus. nam prior initium medium finemque sortitur et centrum medietatis ad initium finemque interstitiorum aequaliter conponit.* Die Neupythagoreer haben die Überlegenheit aller ungeraden Zahlen über die geraden eben darauf zurückgeführt, daß sie *ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μέσον* enthalten (Butheros *π. ἀριθμῶν* bei Stob. ecl. I 5; Mullach *Phil. frg.* II p. 50).

Ewigkeitsformel.[1] Aristoteles an der oben S. 177 angeführten Stelle *de caelo* II 1 hatte sich der dyadischen Wendung bedient, der Stifter des eleusinischen Aionmonumentes wählt die volleren Klänge der triadischen, verbundenen Formeln, die gerade in ihrer Nebeneinanderstellung auch jene von Plato kritisierte Anwendung der Formen *ἦν* und *ἔσται* für das Ewige unschädlich machen.

Die durch Aristoteles modifizierten platonischen Aiongedanken haben lange nachgewirkt: wenigstens ein Beispiel dafür muß ich noch geben, das auch Lackeit a. a. O. S. 64 nicht übersehen hat, auf das ich aber auch aus stilistischen Gründen näher eingehen möchte. In Plutarchs Schrift über das E in Delphi wird unter anderen Deutungsversuchen bekanntlich auch der vorgetragen, es bedeute *εἶ* „du bist", sei also eine ontologische Gottesprädikation. Der Gedanke ist im Grunde gut platonisch, gilt doch Platon im Timaios, wie wir oben S. 177 sahen, das *εἶναι* als die streng genommen einzige Form der Seinsbezeichnung für ein Ewiges. Also als Anrede an Gott gerichtet ergibt sich *εἶ*, als partizipiale Aussage ergäbe sich in Fortführung dieser Gedanken *ὤν*. Man sieht, wie hellenische Philosophie und Altes Testament (*ἐγώ εἰμι ὁ ὤν!*) konvergieren.[2] Wie gut der 'ewige' Aion, in dem schon Aristoteles den *ἀεὶ ὤν* erblickte, in diese Gedankengänge paßt, ist wohl ohne weiteres klar. Doch zurück zu Plutarch! Im Anschluß an die Deutung des E als *εἶ*, die Ammonios gibt, spricht dieser über Vergänglichkeit und Ewigkeit, und zwar ganz in Nachwirkung der oben S. 176f. angeführten Timaiosstelle. *Τί οὖν ὄντως ὄν ἐστι* fragt er c. 19, und die Antwort lautet: *τὸ ἀίδιον καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον*[3], *ᾧ χρόνος μεταβολὴν οὐδὲ εἷς ἐπάγει.* Eigenschaft des *χρόνος* und des „nicht Seienden" ist das *ἔπειτα* und *πρότερον*, das

---

[1] Noch z. B. Manilius *astron.* I 122ff. vom *mundus:*
quem sive ex nullis repetentem semina rebus
natali quoque egere placet semperque fuisse
et fore, principio pariter fatoque carentem.

Ein altes deutsches Lied von der Ewigkeit (Simrock *Deutsche Volkslieder* S. 581) darf ich vielleicht hier anführen: „Gleichwie an einer Kugel rund Kein Anfang und kein End' ist kund, Also, o Ewigkeit, an dir Kein Ein- und Ausgang finden wir. Du bist ein Ring unendlich weit, Dein Mittelpunkt heißt Allezeit, Niemals der weite Umkreis dein, Weil deiner wird kein Ende sein".

[2] Vgl. dazu Norden a. a. O. 233 und über die dreiteilige Formel der Apokalypse oben S. 179. Mit dem alttestamentlichen *ἐγώ εἰμι ὁ ὤν* vergleicht R. Otto a. a. O. S. 76 das indische „Du bist, der du bist".

[3] Man beachte die durch das dreifache *α* privativum verstärkt wirkende Adjektivtriade, die wir schon aus dem Aëtioszitat oben S. 178 kennen. Beispiele für derartige Triaden aus der griechischen Dichtung (auch Dichterphilosophen) bei v. d. Brelie *Dictione trimembri quomodo poetae Graeci imprimis tragici usi sunt* (Diss. Göttingen 1911) S. 18ff. Samm-

ἔσται und γέγονεν, und was wir νῦν nennen, vergeht so schnell wie es kam, die Gegenwart verliert sich in Vergangenheit und Zukunft. Und nun ganz platonisch: ὅθεν οὐδ' ὅσιόν ἐστιν οὐδ' ἐπὶ τοῦ ὄντος λέγειν, ὡς ἦν ἢ ἔσται· ταῦτα γὰρ ἐγκλίσεις τινές εἰσι καὶ μεταβάσεις καὶ παραλλάξεις[1] τοῦ μένειν ἐν τῷ εἶναι μὴ πεφυκότος. Im Gegensatz zur Vergänglichkeit der Welt und der Menschen steht das ewige Sein Gottes. Kapitel 20 beginnt mit folgenden platonisch-aristotelischen Sätzen: Ἀλλ' ἔστιν ὁ θεός, χρὴ φάναι, καὶ ἔστι κατ' οὐδένα χρόνον, ἀλλὰ κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν ἀκίνητον καὶ ἄχρονον καὶ ἀνέγκλιτον, καὶ οὗ πρότερον οὐδέν ἐστιν οὐδ' ὕστερον, οὐδὲ μέλλον οὐδὲ παρῳχημένον, οὐδὲ πρεσβύτερον οὐδὲ νεώτερον.[2] ἀλλ' εἷς ὢν ἑνὶ τῷ νῦν τὸ ἀεὶ πεπλήρωκε, καὶ μόνον ἐστὶ τὸ κατὰ τοῦτον ὄντως ὄν, οὐ γεγονὸς οὐδ' ἐσόμενον, οὐδ' ἀρξάμενον οὐδὲ παυσόμενον.[3] οὕτως οὖν αὐτὸν δεῖ σεβομένους ἀσπάζεσθαι καὶ † προσεθίζειν † (Diels bei Norden a. a. O. 232 A. 1 schlägt προσεπιθεάζειν vor) 'εἶ' καὶ νὴ Δία, ὡς ἔνιοι τῶν παλαιῶν, 'εἶ ἕν'. οὐ γὰρ πολλὰ τὸ θεῖόν ἐστιν . . . ἀλλ' ἓν εἶναι δεῖ τὸ ὄν, ὥσπερ ὂν τὸ ἕν.

Wie hier bei Plutarch der αἰών, der unbewegliche, zeitlose, unwandelbare, eine Eigenschaft Gottes ist, des einen, ewig seienden Gottes, so auch schon bei Aristoteles (*met.* IV 7, p. 1072b 28): φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀίδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀίδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ. In einer späteren Zeit, also nach Aristoteles und vor unserer eleusinischen Inschrift, wurde nun dieser philosophische Begriff des αἰών, mit dem man eine Eigenschaft Gottes ausdrückte, selbst zu einem göttlichen Wesen erhoben. Das konnte um so eher geschehen, als Αἰών als poetische Personifikation ja älter ist, schon bei Heraklit, Pindar, Euripides personifiziert vorkommt (Lackeit a. a. O. 81 ff.), und anderseits sich jene philosophischen Aionerwähnungen stets an hervorragenden und stark religiös getönten Stellen vorfanden: bei Platon in mythisch einkleidender, bei Aristoteles in religiös pathetischer Umgebung (ebenso später wieder bei Plutarch). Wann und in welchen Kreisen diese Deifikation des philosophischen Aionbegriffes, seine Gleichsetzung mit dem einen Gott und dem ewig und göttlich gedachten κόσμος erfolgte, vermag ich nur vermutungsweise anzugeben. Natürlich denkt man daran, daß etwa des Poseidonios Timaioskommentar auch hierfür manches geleistet haben mag — aber einen Beweis

lungen aus der philosophischen Prosa fehlen noch; für Platon besitze ich sie, dank einer hiesigen Seminararbeit.

[1] Man beachte wieder die dreigliedrige Gruppe der gleich ausklingenden Substantive.

[2] Auf eine alliterierende Adjektivtriade (s. S. 183 Anm. 3) folgt eine Triade, deren jedes Glied aus einem polaren Gegensatzpaar besteht.

[3] Vgl. oben S. 183 Anm. 1, nur daß hier der Konzinnität halber die substantivische ἀρχή-τέλος-Formel durch verbale Ausdrücke ersetzt ist.

habe ich nicht, und ohne triftige Beweise nimmt man diesen Namen heute nur ungern in den Mund. Es ist zu hoffen, daß Lackeit in dem in Aussicht gestellten zweiten, religionsgeschichtlichen Teil seiner Aionstudien darauf eingehen wird, aus S. 101 ist ja ersichtlich, daß er unsere eleusinische Inschrift zu besprechen beabsichtigt. Immerhin scheint mir so viel festzustehen: Wendungen, die schon die Vorsokratiker (vor allem Eleaten, Heraklit, Orphiker) zur Bezeichnung der Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Einzigkeit Gottes und des Kosmos gebrauchten, sind mit der platonisch-aristotelischen Aionlehre verquickt. Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir für diesen Synkretismus eine religiös gestimmte Richtung der jüngeren Stoa verantwortlich machen; denn damit wäre auch die etwaige Einwirkung orientalischer Einflüsse gegeben, auf die uns in den nächsten beiden Abschnitten die Frage nach dem Aionbild führen wird, das zu unserer Inschrift gehörte. Doch zuvor müssen noch einige, wesentlich negative Gesichtspunkte namhaft gemacht werden.

Schon aus chronologischen Gründen möchte ich die Aionauffassung unserer Inschrift nicht als hermetisch ansprechen. Zwar zeigen sich manche Berührungen mit der Aionvorstellung der Hermetik[1], aber auch grundlegende Verschiedenheiten. Wenn *Poim.* XI (bzw. XII) 2 als *οὐσία* des Aion die *ταυτότης*, als seine *ἐνέργεια* die *διαμονή* und *ἀθανασία* genannt werden, so stimmt das mit unserem Text überein. Nach der Lehre des Poimandres schafft Gott, der *ἔχει . . . καὶ τὸ πᾶν*, den Aion, dieser den *κόσμος*, dieser den *χρόνος*, dieser die *γένεσις* (alles Begriffe, die nach Reitzenstein zugleich auch als Personifikationen empfunden werden). Das liegt ja in der Fortentwicklung der platonischen Gedanken — denn daß hier an den Timaios angeknüpft wird, betonten schon Reitzenstein, desgleichen J. Kroll und Lackeit. Aber diese Glieder der Reihe von *θεός* bis *γένεσις* gehen auch wieder ineinander über (§ 2, vgl. Reitzenstein S. 275): *ὁ οὖν Αἰὼν ἐν τῷ θεῷ, ὁ δὲ Κόσμος ἐν τῷ Αἰῶνι, ὁ δὲ Χρόνος ἐν τῷ Κόσμῳ, ἡ δὲ Γένεσις ἐν τῷ Χρόνῳ· καὶ ὁ μὲν Αἰὼν ἕστηκεν περὶ τὸν θεόν, ὁ δὲ Κόσμος κινεῖται ἐν τῷ Αἰῶνι, ὁ δὲ Χρόνος περαιοῦται ἐν τῷ Κόσμῳ, ἡ δὲ Γένεσις γίνεται ἐν τῷ Χρόνῳ.* Und dies letzte nun ist nicht mehr vereinbar mit unserer Inschrift. Denn eine *οὐσία* des *χρόνος* ist, nach hermetischer Lehre, die *μεταβολή*, jedoch gerade diese wird dem Aion unserer Inschrift ausdrücklich abgesprochen: *μεταβολῆς ἀμέτοχος* heißt es Z. 11. Die scharfe Scheidung zwischen *αἰών* und *χρόνος*, die diese gnostisch gefärbte Hermetik aufhebt, hat unsere Inschrift also noch festgehalten, genau so wie sie auch in späterer Zeit der Neuplatonis-

[1] Über diese vgl. Reitzenstein *Poimandres* passim, bes. 270ff., J. Kroll a. a. O. 65ff., 143, 189ff., Lackeit a. a. O. 77ff. und soeben wieder Reitzenstein *Die Göttin Psyche* (Sitz. Ber. Heidelb. Akad. 1917) 69f.

mus noch festhält, z. B. Johannes Philoponus p. 116, 15: *ἦν γὰρ αἰὼν καὶ χρόνου μὴ ὄντος καὶ ἔσται αἰών, ὅτε οὐκ ἔσται χρόνος* (vgl. Lackeit 75). Es ergibt sich aus dem Gesagten weiterhin, daß auch die Aionauffassung des M. Messala, des Konsuls von 53 v. Chr., der an Platons Timaios anknüpfte, aber den *αἰών* auch für den *χρόνος* eintreten ließ und zum persönlichen Wesen machte[1], von unserem Text fernzuhalten ist. Die oben namhaft gemachten Ähnlichkeiten zwischen der Inschrift und der Hermetik beruhen eben darauf, daß beide in letzter Linie auf die platonische (und aristotelische) Aionlehre zurückgehen, die Inschrift aber eine noch nicht so weit fortgeschrittene Ausweitung und Entfernung vom genannten Vorbild darstellt, als die hermetische Vorstellung.

Da die eleusinische Weihung von Römern herrührt, könnte man versucht sein, im *Αἰών* den *deus aeternus* römischer Inschriften wiederzufinden. Doch auch das ist fernzuhalten; denn diese Inschriften, die Cumont *Rev. arch.* 1888 I S. 184ff. gesammelt hat, sind jung, meist 2. und 3. Jahrhundert n. Chr., und nirgends finden sich in ihnen die gleichen Prädikationen wie auf der eleusinischen. Die gegebene Übersetzung von *deus aeternus* wäre *ϑεὸς αἰώνιος*, so wie ja in den Kaisertitulaturen *aeternus* durch *αἰώνιος* wiedergegeben wird. Am ehesten vergleichbar wäre etwa CIL VI 81: *Optimus maximus Caelus aeternus Iuppiter*, aber gerade diese Inschrift gehört wohl in die Kreise der Mithrasverehrung, vgl. Wissowa, Realenzykl. III 1277.

II Das Bild

Läßt sich also der Text unserer Weihung leidlich einreihen — denn ich bin weit entfernt zu glauben, daß ich ihn erschöpfend und restlos erklärt hätte; gerade die Hauptfrage, wer den philosophischen Aionbegriff zuerst zum selbständigen Gottwesen erhob, konnte ja nur vermutungsweise angedeutet werden —, so treten wieder neue Probleme auf, wenn wir nach der Statue fragen, die die Basis trug. Wie sah der dargestellte Aion aus? Es ist klar, daß man aus der philosophischen Erläuterung seines Wesens keinen Anhalt über sein Aussehen gewinnen kann. Die bildliche Darstellung muß sich an irgendeinen Aionkult anlehnen.[2] Denn zu einem plastischen Bild des Gottes führt nicht die religionsphilosophische Spekulation, bei einem so besonderen Wesen, wie es der Aion ist, auch nicht ein ästhe-

[1] Nach Reitzensteins (*Poim.* 38 A. 3 u. 274ff.), auch von J. Kroll gebilligten Schlüssen.

[2] „Wo ... Kult und bildliche Vorstellungen nachweisbar sind, haben wir zunächst an mythologische, nicht an philosophische Vorstellungen zu denken". Diesen prinzipiellen Satz Reitzensteins (*Göttin Psyche* S. 23) unterschreibe ich völlig; nur bin ich in unserem Falle von den philosophischen Vorstellungen ausgegangen, weil das die Interpretation der erhaltenen Inschrift mit sich brachte.

tischer Gestaltungstrieb, der sonst Personifikationen bildlich darstellt, sondern das Bedürfnis des Kultes. Der erste Herausgeber der Inschrift, Philios, hat an die aus dem Mithraskult bekannten „Aion"-Darstellungen gedacht und darauf hingewiesen, daß nahe bei der Inschriftbasis der Kopf einer Schlange gefunden wurde. Das läßt sich nicht mehr so leicht beiseiteschieben, wie es Dittenberger zu tun geneigt war, den Wernickes Skepsis gegenüber der Richtigkeit der Benennung dieser Monumente als Aion zu sehr bestimmt hatte. Allerdings an den löwenköpfigen Aion des Mithrasdienstes[1] denke auch ich nicht, da die Inschrift in keiner Weise auf Mithraskult hinführt; der hat hier gewiß nichts zu suchen. Jedoch kennen wir auch andere Aiontypen: z. B. der von Wünsch a. O. veröffentlichte Stein zeigt das Bild eines alten Mannes (und so personifiziert ja auch Nonnos den *Αἰών*) mit Menschenoberleib und Löwenfüßen, der eine Schlange in der Hand hält. Wenn der gefundene Schlangenkopf zugehört — was doch als Möglichkeit gelten muß —, ließe sich das für diesen Typus leicht verwerten. Denn da hier die Schlange von der Hand nach unten frei herabhängt, der Kopf am tiefsten, so konnte er bei der Beschädigung des Denkmals leicht abbrechen und getrennt von diesem in die Erde kommen.

Holl hat in seinem Aufsatz, an den ich hier wieder anknüpfe, S. 433 gefolgert (und zwar ohne von der eleusinischen Weihung und ohne von dem durch Wünsch veröffentlichten Aionbild Kenntnis zu haben), daß das von Epiphanios und Damaskios beschriebene Aionbild im Koreion zu Alexandria — Holzxoanon eines nackten Mannes[2] — der Aiondarstellung im Utrechter Psalter entsprochen

[1] Vgl. außer Cumont auch Dieterich *Mithraslit.* 66f. 81.

[2] Die fünf goldenen *σφραγῖδες* in Kreuzform, die er auf Stirn, Händen und Knien hat, sind nicht als ägyptische Lebenszeichen aufzufassen, wie aus Ermans Mitteilung bei Holl S. 427 hervorgeht. An das aus der kretischen Religion bekannte Kreuz ist auch nicht zu denken, aber der Orient kannte ja sowohl das stehende Kreuz + wie die Svastika 卐 und das liegende Kreuz × in den verschiedensten Verwendungen und als Symbol, vgl. Grohmann *Göttersymbole* (in *Denkschr. d. Akad. Wien* 58 I 1914) S. 46f. u. 78. Doch erklärt das noch nicht, warum es gerade fünf *σφραγῖδες* waren. Da ist die Lösung sehr ansprechend, die mir F. Boll mitteilt, der die fünf 'Lebenssterne' der Ägypter, d. h. die fünf Planeten, darin erkennen möchte, die für den Aion ja kein unverständliches Attribut seien. An dem kreuzähnlichen Aussehen des Symbols (*σφραγῖδα τινα σταυροῦ ... καὶ ... ἄλλας ... τοιαύτας σφραγῖδας*) kann man diese Erklärung, meine ich, nicht scheitern lassen, da z. B. ein vierstrahliger Stern dem stehenden oder liegenden Kreuz sehr ähnlich sieht; die Tatsache, daß sie *ἀπὸ χρυσοῦ τεπυπωμέναι* waren, spricht zu nachhaltig, ebenso wie die Zahl, für Bolls Auffassung. [Nachträglich sehe ich aus F. J. Doelger *Sphragis* (1911), der übrigens unsere Stelle nicht behandelt, daß die Verehrer der Magna Mater sich *sphragitidas* an verschiedenen Körperstellen einbrennen lassen; nach dem Tod eines so Gezeichneten werden zum

haben möge. Und eben diese Darstellung eines nackten Mannes mit Schlange in der Hand hat auch Wünsch als vergleichbare Analogie zu dem von ihm veröffentlichten Aionstein benutzt.

III Der Kult: Alexandria und Eleusis

So führen vielleicht auch die leider so spärlichen Indizien über die Aionbilder in Eleusis und Alexandrien zu der Frage, die schon eingangs berührt wurde und die auch unabhängig von der bildlichen Darstellung gestellt werden müßte: besteht ein Zusammenhang zwischen dem singulären Aiondenkmal in Eleusis und dem regelmäßigen Aionfest im Koreion zu Alexandria? Und wenn ja (was wir doch von vornherein geneigt sein werden anzunehmen), welcher Art ist er? Ist Eleusis der gebende Teil oder das alexandrinische Koreion? Die Antwort kann, denke ich, nur so lauten, daß der gebende Teil Ägypten ist, nicht Eleusis. Denn dort handelt es sich um einen festen, und zwar heidnischen, nicht (wie man früher glaubte) gnostisch-christlichen Kult mit regelmäßig gefeiertem Fest und feierlicher Prozession mit siebenmaligem Umhertragen eines primitiven Holzkultbildes, in Eleusis aber um eine ganz vereinzelt dastehende einmalige Weihung von seiten dreier Römer. Schwierigkeit machen zunächst die zeitlichen Verhältnisse: die eleusinische Weihung ist augusteisch, die Zeugnisse für das alexandrinische Fest sind viel jüngeren Datums. Aber ist darum auch das Fest selbst so jung, weil zufällig unsere Testimonia jung sind? Der so oft erlaubte Schluß, daß ein Brauch viel älter sein kann als eine ihn bezeugende Quelle, scheint mir hier geradezu geboten. Und daß er gestattet sein muß, ergibt sich aus folgendem. Wir

---

Leichenbegängnis die stigmatisierten Stellen mit Metallblättchen überkleidet, *auri lamina* werden genannt, vgl. Prudentius *Peristeph.* X 1076ff., Doelger 41f. Auf Taf. I bildet Doelger ein Sarkophagrelief mit Barbarenschlacht ab, der römische, bärtige Feldherr hat mitten auf der Stirn eine Sphragis in Kreuzform ⨯. Dagegen gehört der auf Taf. II abgebildete im Gesicht und auf dem Schädel rasierte „Sklavenkopf" mit Sphragis wohl in die Reihe jener früher für Scipionenporträts gehaltenen Köpfe, die in Wahrheit, wie mich Boll belehrt, Isispriester darstellen. Der Beweis für diese Benennung ist gegeben durch eine Münchener Statue (Glyptothek 501), Oberkörper eines Isispriesters, auf der Stirn zwei kreuzförmige Narben, vgl. Wolters *Arch. Anz.* 1910 Sp. 469f. und *Illustr. Führer d. d. Glypt.* (1916) S. 57 zu Nr. 501. — Wenn übrigens der alexandrinische *Αἰὼν Πλουτώνιος* auf den *πενταλόφοις κορυφαῖσιν* thront (siehe unten S. 189), also den 5 Hügeln der Gegend von Alexandria, und die Stadt selbst noch in der Kaiserzeit in 5 Stadtteile *Α Β Γ Δ Ε* eingeteilt ist, und jene 5 Hügel im Alexanderroman I 33 *ἥλιος καὶ ἡλίου στῦλοι* usw. heißen (die Namen z. T. schwer entstellt, vgl. Ausfeld *Rhein. Mus.* 55 S. 355 A. 6), so sind das vielleicht auch beachtenswerte Pentaden im Hinblick auf die 5 *σφραγῖδες* des alten Aionbildes. Ich lege dies Material nur zur Anregung weiterer Diskussion vor.]

haben ein Zeugnis zwar nicht für das Fest im Koreion, aber für den Gott Aion in Alexandria und den Januar als ihm heiligen Monat schon aus hellenistischer Zeit, nämlich in der Gründungsgeschichte Alexandrias im Alexanderroman I 33.[1] Ammon gibt dort dem Alexander folgendes Orakel: *ὦ βασιλεῦ, σοὶ Φοῖβος ὁ μηλοκέρως ἀγορεύω· | εἴ γε θέλεις αἰῶσιν ἀγηράντοισι νεάζειν, | κτίζε πόλιν περίφημον ὑπὲρ Πρωτηΐδα λίμνην, | ἧς προκάθητ' Αἰὼν*[2] *Πλουτώνιος αὐτὸς ἀνάσσων,* | *πενταλόφοις κορυφαῖσιν ἀτέρμονα κόσμον ἑλίσσων.* Die Gleichung des Aion mit Sarapis, dessen Kult der Alexanderroman ja von Alexander eingerichtet werden läßt, ist außerordentlich wichtig[3], denn wenn man ihn mit einem Allgott (das war doch Sarapis) gleichsetzt, so folgt daraus, daß *Αἰὼν* schon in ptolemäischer Zeit ein bedeutender Gott war. Schließlich ist noch auf eine wohl mehr scheinbare als wirkliche Schwierigkeit hinzuweisen. Wie paßt zu dem ewigen Aion des eleusinischen Denkmals der Ausgangspunkt von einem geborenwerdenden Aion in Alexandria? Diese nicht wegzuleugnende Diskrepanz zwischen Kult und philosophisch-religiöser Auffassung braucht uns aber nicht zu erschrecken: jeder Gott hat eine Genealogie, seinen Geburtstag, man zeigt oft auch sein Grab, und doch ist er ewig, kann man ihn anrufen als anfangs- und endlos, als seiend, geworden seiend und sein werdend. Beispiele gab ich ja oben S. 179 f. Wenn wir den alexandrinischen Kult als Ausgangspunkt nehmen, so machen wir ihn nur verantwortlich für die bildliche Darstellung des in Eleusis geweihten Denkmals; die Anschauung vom Wesen des Gottes, wie sie sich in der Inschrift ausspricht, beruht hingegen auf philosophischer Vergeistigung, Erhöhung durch religiöse Spekulation. So glaube ich also eine immer-

[1] Dazu die wichtigen Ausführungen von Reitzenstein *NGG* 1904 S. 317 ff.

[2] So Ausfeld brieflich bei Reitzenstein a. a. O., auf Grund von Hs. B und der Armen. Übers. Ich kann es nur als Rückschritt bezeichnen oder mit der nicht völlig abgeschlossenen Redaktion von Ausfelds hinterlassenem Manuskript erklären, wenn in Ausfelds *Alexanderroman* (1907) S. 45 Anm. wörtlich seine Textherstellung aus dem *Rhein. Mus.* 55 (1900) S. 350 übernommen ist, ohne daß jene briefliche Mitteilung an Reitzenstein aus dem Jahr 1904, die das Richtige bietet, erwähnt wäre. Denn an diesen Stellen will Ausfeld *ἧς Πλούτων προκάθητ' αἰώνιος* emendieren (aus B *ἧς προκάθηται αἰών πλουτώνιος* und Armen., in A fehlt *αἰών*). Man versteht, wie in A nach der scriptio plena *προκάθηται* das *αἰών* ausfallen konnte und der Vers durch das absurde *πλουτωτίνιος*, was aber doch auf *Πλουτώνιος* führt, gefüllt wurde; aber daß das überlieferte speziöse *αἰὼν πλουτώνιος* durch das triviale *πλούτων αἰώνιος* mit weiteren Umstellungen zu ersetzen sei, glaube wer will, ich tu es nicht. Das Richtige gibt auch J. Lévy *Rev. de l'hist. d. relig.* 61 (1910) S. 164.

[3] Sie findet sich auch auf dem von Reitzenstein 319 A. 5 angeführten späten Goldblättchen aus Rom: *Αἰὼν ἑρπετά, κύριε Σάραπι*, und man mag sich dabei der Schlange erinnern, die Aion auf den oben besprochenen Darstellungen in der Hand hält, andererseits der Schlangen mit Sarapiskopf, die wir ja aus Monumenten und Münzen Alexandriens genugsam kennen.

hin mögliche Hypothese aufzustellen, wenn ich annehme, daß der Stifter unseres Denkmals vom alexandrinischen Aionkult im Koreion die Anregung empfing, ein Aiondenkmal ins eleusinische Demeterheiligtum zu weihen, dorther den bildlichen Typus übernahm, ihn aber gedanklich ausstattete mit den religiös-philosophischen Prädikationen, die wir auf der Inschrift lesen. Ob er diese auch von Ägypten her kennen lernte — dort sucht ja z. B. Reitzenstein auch den Ursprung der hermetischen Aionlehre, was J. Kroll zwar bestritten, aber m. E. nicht widerlegt hat, und dort ist ja auch der Vogel Phoinix als Sinnbild des *Αἰών* zu Hause (Holl 431) —, kann ich nicht entscheiden. Ich möchte, wie oben schon angedeutet, eine philosophische Richtung (jüngere Stoa) dafür verantwortlich machen, die von platonisch-aristotelischem Erbe zehrt, auf römische Kreise eingewirkt hat, aber noch nicht so weit ging wie die Aionlehre des M. Messala und die Hermetik selbst. Diesen göttlichen Inbegriff der Ewigkeit weihen die drei Brüder in Eleusis, um den Mysterien und Rom, ihrem großen Heimatland, das ja Griechenland wie Ägypten unter sein Imperium faßte, durch dies Sinnbild gleichsam ewigen Bestand zu sichern.

Tübingen **Otto Weinreich**

Zu Holls Abhandlung über den Ursprung des Epiphanienfestes

Die Merkwürdigkeit, daß die Taufe Christi in Cypern auf den 8. November, statt auf den 6. Januar wie sonst überall, verlegt wird (Holl, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1917, S. 407 f.), kann aus dem cyprischen Sonderkalender nicht erklärt werden (vgl. über diesen zuletzt Kubitschek, Die Kalenderbücher von Rom, Florenz und Leyden, Wiener Denkschriften 57,3 S. 106 f.). Aber der 8. November ist der Frühuntergang der Pleiaden und damit nach weitverbreitetem populärem Kalender (vgl. Boeckh, Sonnenkreise S. 75 ff. 85 ff.; Fredrich, Hippokrat. Unters. S. 224 ff.; Rehm in meinen „Griech. Kalendern" III 11. 31) der Wintersanfang und damit zugleich Anfang des Jahres. Columella gibt den 8. November für den Frühuntergang der Pleiaden an, und nach dem Schema des Pap. Eud. trifft auch für Euktemon der 8. November zu (Rehm S. 18). Wenn die andern Kalender nicht geradezu den 8. November nennen, sondern sich etwa in der Zeit vom 7. bis 13. November bewegen, so ist das eine allen Kennern griechischer Kalender wohlbekannte, z. T. auch in der Natur der Dinge begründete Erscheinung, für die ich z. B. auf meine Griech. Kal. I 34 verweise. Es ist nun doch wohl kein zufälliges Zusammentreffen, wenn das übliche Datum der Taufe Christi, der 6. Januar, bei demselben Euktemon genau als Wintersmitte erscheint (*μέσος χειμών* Ps.-Gem. in Wachsmuths Lyd. *de ost.*[2] p. 198, 18; Rehm a. a. O. S. 21). Mit andern Worten:

man hat in Cypern, aus welchen Gründen immer, für richtig erachtet, die Taufe Christi von der genauen Wintersmitte zum genauen Wintersanfang zurückzuverlegen. Also sind bei dieser Vertauschung nicht heortologische, sondern rein kalendarische Daten maßgebend gewesen. Da der Jahresanfang mit dem Frühuntergang der Pleiaden der populäre ist, so muß nicht unbedingt gelehrte Spekulation im Spiele sein.

Bei dieser Gelegenheit sei, auch im Hinblick auf Holls Bemerkung S. 408, 3, zum Datum des 18. November für Christi Geburt bei Clemens Alex. *Strom.* I 21, 145 (vgl. die von Stählin II S. 90 dazu notierte Literatur und jetzt auch Ginzel, Handb. d. Chronol. III 195 f.), darauf hingewiesen, daß dieser Tag in Tyrus der erste Tag des Dios war; der erste Dios aber war nach Kubitschek (Oesterr. Jahreshefte VIII 104) der Neujahrstag des tyrischen und allgemein des syrischen und makedonischen Kalenders (vgl. auch meine Griech. Kal. II 28,57). A. v. Domaszewski (Abh. z. röm. Relig. S. 206 ff.), der ähnlich wie Kubitschek den Kalender von Tyrus sich auf die ganze Provinz Syrien erstrecken läßt, zeigt aus einer lateinischen Inschrift aus Salvosia Moesiae infer., daß der 18. November in Moesien der Haupttag des Sonnenkultus war (s. S. 206, 2): auch bei diesem Ansatz von Christi Geburt erscheint also der Sonnenkultus in bemerkenswerter Nähe. Sicherlich hält also Holl S. 408, 3 den 18. November gegenüber dem Vorschlag Bilfingers, bei Clemens dafür den 8. November einzusetzen, mit Recht fest.

Nicht ganz einverstanden bin ich mit Holls Berichterstattung S. 428, 1 über eine Anmerkung in meinen Griech. Kal. I 43, 40. Schon aus der Fassung der Stelle selbst war zu entnehmen, daß es sich hier nicht um eine „Behauptung" von mir, sondern um ein Zugeständnis handelt, das ich schon damals nur widerwillig und zu Unrecht, wie ich mir längst bewußt wurde, der lückenhaften ägyptischen Tradition gemacht hatte.

Heidelberg F. Boll.

Zur Religionspolitik der Ptolemäer

In dem unlängst erschienenen Aprilheft der Amtlichen Berichte aus den Königlichen Kunstsammlungen (Jahrgang XXXVIII Nr. 7) teilt W. Schubart aus einem Papyrusblatt einen außerordentlich interessanten Erlaß des Königs Ptolemaios Philopator mit, der, nach seiner Deutung, alle, die im Lande für Dionysos Weihen erteilen (*τοὺς κατὰ τὴν χώραν τελοῦντας τῷ Διονύσῳ*), anweist, nach Alexandria zu kommen, sich bei einem bestimmten Manne schriftlich zu melden und zugleich mit Namensunterschrift anzugeben, von wem sie den Kult (*τὰ ἱερά*) empfangen haben bis zu drei Generationen; auch sollen sie die heilige Lehre (*τὸν ἱερὸν λόγον*) versiegelt einreichen,

nachdem jeder seinen Namen daraufgeschrieben hat. Schubart, der auf flüchtigem Urlaub vom militärischen Dienst das religionsgeschichtlich sehr wichtige Stück gefunden und in dankenswertester Selbstlosigkeit sofort vorläufig veröffentlicht hat, behält sich eine Neubehandlung nach dem Kriege vor. Ich hoffe ihn nicht zu verletzen, wenn ich seiner vorzüglichen Erklärung wenige Worte beifüge. Mit Recht lehnt er die nächstliegende Deutung der Worte *τελοῦντας τῷ Διονύσῳ* als 'Steuer zahlend an D.' ab; für seine Erklärung des *τελεῖν* als 'die Weihe erteilen' kann er sich auf Platos Euthydem 277 d berufen; nur fehlt da der Dativ des Gottesnamens und gibt der Zusammenhang den Sinn leichter. An unserer Stelle wird mir das Verständnis durch die spätere Verordnung *διασαφεῖν δὲ εὐθέως καὶ π[αρὰ τί]νων παρειλήφασι τὰ ἱερὰ ἕως γενε[ῶν τρι]ῶν* eher erschwert.[1] Soll der weihende Priester mitteilen, von wem er selbst ordiniert worden ist, so ist der Zusatz 'bis zur dritten Generation' sehr seltsam. Man müßte schon zu der Anschauung der späten Zeit seine Zuflucht nehmen, wonach der weihende Priester der 'geistliche Vater' des Schülers wird, und selbst dann bleiben sprachliche und sachliche Bedenken.

Was mag der Zweck der ganzen Verordnung sein? Schubart nimmt an, der dem Dionysos-Kult ergebene König habe eine Art Synode der Dionysos-Theologen berufen wollen, damit sie eine orthodoxe Mysterienlehre mit bindender Kraft für das Reich ausarbeiten sollte; daher auch die Prüfung der *ἱεροὶ λόγοι*, die jeder mit Namensunterschrift versiegelt mitbringen müsse. Allein dafür hätte der König einen einheitlichen und festen Tag bestimmen müssen, während er nur Fristen bezeichnet, innerhalb deren die näher und die weiter Wohnenden sich m e l d e n müssen. Das sieht vielmehr nach einer staatlichen Überwachung des außeralexandrinischen Geheimkultes aus; der ganze Erlaß bezieht sich ja nur auf die *χώρα*. Es scheint ferner, daß in ihr neue Lehren verbreitet oder Bräuche eingeführt sind, die der König kennen lernen will. Ich fühle mich eher an die Erscheinungen, die k u r z d a n a c h in Italien zutage treten, erinnert. Ein Grieche, ein *sacrificulus et vates* (Livius 39, 8, 3), hat zunächst in Etrurien einen Geheimkult des Dionysos eingeführt, der sich schnell in den Städten und auf dem Lande (*κατὰ τὴν χώραν*) verbreitet. Orientalische Elemente scheinen nach dem Bericht des Livius anzunehmen. Es ist lehrreich, die Maßregeln des römischen Senates zu vergleichen: auch er verlangt, daß jeder, der ein *Bacchanal* veranstalten will, nach Rom kommt und sich beim *praetor urbanus* meldet. Dann wird auf dessen Bericht der Senat über die Sache entscheiden. Philopators Maßregel bezweckt ebenfalls, daß alle in Frage kommenden Persönlichkeiten bekannt sind; wer sich nicht

---

[1] Die Ergänzung ist glänzend und überzeugt unmittelbar.

anmeldet und seine Legitimation und Lehre der Prüfung unterworfen hat, kann demzufolge, wenn er Geheimfeiern veranstaltet, der Strafe verfallen. Sie ist noch nicht ausgesprochen; offenbar steht man noch bei den Vorbereitungen und Erwägungen; aber es handelt sich wohl um die gleiche religiöse Bewegung, die aus der ersten Assimilation griechischer und orientalischer Lehren hervorgegangen ist.

Diese Ähnlichkeit wird noch stärker, wenn wir die Eingangsworte des Erlasses *τοὺς κατὰ τὴν χώραν τελοῦντας τῷ Διονύσῳ* nunmehr etwas abweichend von Schubart nicht aus der Wendung *τελεῖν τινα*, sondern aus den Verbindungen *ἱερὰ τελεῖν* oder *ὄργια τελεῖν* erklären (Pausanias IV 14, 1 *οἱ τοῦ γένους τῶν ἱερέων καὶ θεαῖς ταῖς Μεγάλαις τελοῦντες τὰ ὄργια*).[1] Der Erlaß bringt das Objekt ja später nach *παρὰ τίνων παρειλήφασι τὰ ἱερὰ ἕως γενεῶν τριῶν*. Die Worte scheinen mir sogar jetzt erst ihre volle Beziehung zu erhalten: die Geheimfeier muß in der Familie seit dem Großvater erblich sein. Ähnlich ist der Sinn der römischen Bestimmung *quei sibei deicerent necesus ese Bacanal habere*, die Livius (39, 18, 8) umschreibt *si quis tale sacrum sollemne et necessarium dicerent nec sine religione et piaculo se id dimittere posse.* So ist *Bacchanal habere τελεῖν τῷ Διονύσῳ*. Hieraus folgt für mich eine etwas abweichende Deutung auch des Wortes *ἱερὸς λόγος*. Gewiß kann es im Einzelfall auch die heilige Lehre sein (vgl. z. B. *Corpus Hermetic.* III, bzw. IV *Ἑρμοῦ ἱερὸς λόγος*, die Lehre von der Weltschöpfung, freilich in Form des Gebetes); aber hier muß der Zusammenhang entscheiden. Der *ἱερὸς λόγος* steht in Beziehung und Gegensatz zu *τὰ ἱερά*, der heiligen Handlung, dem *δρώμενον*. So ist im Zauber, der ja das Gegenbild des Geheimkults gibt, der *λόγος* das aufgezeichnete, wunderkräftige Gebet im Gegensatz zu der Opferhandlung. Epitheta können hinzutreten, so in dem großen Zauberpapyrus der Nationalbibliothek Z. 985 (vgl. 976) *θεαγωγὸς λόγος* oder später (1037) *θεολογία* (Preis des Gottes).[2] Natürlich enthält dies Gebet die Grundlagen der Lehre und gibt in seinen verschiedenen Teilen dem Kenner ein volles Bild des *δρώμενον*. Es handelt sich also auch bei dieser Deutung nur um eine leichte Umbiegung der Auffassung Schubarts.

Der kurze Erlaß gibt einen eigentümlichen Eindruck von der Organisation frühhellenistischer Geheimkulte und von deren staatlicher Überwachung. Aber er gibt vielleicht auch Einblick in eine wichtige Bewegung der Zeit, die selbst in den Westen herübergriff. Die Erschließung des Ostens bringt den Geheimkulten neue Belebung; die Angleichung verschiedener orientalischer Gottheiten an Dionysos — wird doch vielleicht schon damals selbst Jahve dem Dionysos ange-

---

[1] Gerade vom Bakchos-Dienst sagt Euripides *Bakch.* 485 *τὰ δ' ἱερὰ νύκτωρ ἢ μεθ' ἡμέραν τελεῖς; — νύκτωρ τὰ πολλά. σεμνότητ' ἔχει σκότος.*

[2] In dem Erlaß ist ein Epitheton nötig; *διδόναι τὸν λόγον* oder *τοὺς λόγους* wäre unverständlich.

glichen sein — bietet die Möglichkeit auch neuer synkretistischer Geheimkulte. Der Staat muß sich die Möglichkeit der Überwachung sichern.

Mag die eine oder die andere Deutung richtig sein; auf jeden Fall wollte ich die Leser des Archivs schnell auf das einzigartige Dokument hinweisen und seinem glücklichen Finder danken.

Göttingen **R. Reitzenstein**

Das Isis-Mysterium bei Firmicus Maternus

Firmicus Maternus *err. prof. relig.* XXVII 1 beschreibt ein Mysterium der Isis mit folgenden Worten: „*In Isiacis sacris de pinea arbore caeditur truncus. Huius trunci media pars subtiliter excavatur, illic de seminibus factum idolum Osiridis sepelitur*". Danach wird im Isiskult, d. h. bei einem Mysterienbrauch der Göttin, ein Stück Holz[1] von einer Fichte abgehauen und in der Mitte so ausgehöhlt, daß darin ein aus Getreidekörnern hergestelltes Osirisbild beigesetzt werden kann.

Dieses sonderbare Idol ist eine von jenen aus Schlamm und Getreidekörnern hergestellten Osirisfiguren, die sich aus dem ursprünglichen Vegetationscharakter des Osiris erklären und später das Wiederaufleben des Gottes wie des mit ihm identifizierten Toten zum Ausdruck bringen sollten. Diese aus der ägyptischen Literatur wie aus Grabfunden[2] gut bekannten Figuren geben eine völlig befriedigende Erklärung des überlieferten (P) *seminibus* und machen die Konjektur *segminibus* in jeder Hinsicht überflüssig.

Was bedeutet nun die überlieferte Zeremonie? Ich glaube kaum fehlzugehen, wenn ich sie als einen Mysterienbrauch deute, der eine Episode aus den Schicksalen des Gottes Osiris wiedergibt, und zwar die bei Plutarch *De Is. et Osir.* cap. 15 ff. überlieferte Legende, deren hohes Alter Sethe *Aegypt. Zeitschrift* 45 (1908) S. 12 ff. 47 (1910) S. 71 ff. erwiesen hat. Als der Sargkasten mit dem Leichnam des Osiris in Byblos bei einem ἐρείκη genannten Baum ans Land gespült worden war, umschloß dieser in kurzer Zeit den Kasten so, daß er ihn ganz verbarg. Der Baum zog durch seinen Wuchs die Augen des Königs von Byblos auf sich, und er ließ ein Stück davon, in dem sich zufällig der Sarg befand, als Säule in seinem Palast verwenden. Als Isis davon hörte, begab sie sich nach Byblos und wußte von der Königin den Sarg mit dem Osiriskörper zu gewinnen, während sie die Säule dem Herrscherpaar überließ.

Es liegt wohl auf der Hand, daß der bei Firm. Mat. erwähnte *truncus pineae arboris* mit dem *idolum Osiridis* auf den in der

[1] Das ist hier gewiß die Bedeutung von *truncus*, das nicht notwendig den ganzen Stamm bezeichnet (vgl. z. B. Horaz *Sat.* I 8, 1).

[2] Siehe dazu J. G. Frazer *The Golden Bough IV Adonis, Attis, Osiris* S. 323—324 und die dort genannte Literatur, insbesondere Wiedemann *L'Osiris végétant* in *Le Muséon N. S.* IV (1903) S. 111 und Erman *Aegypt. Religion*[2] Seite 21—22. 210. 234.

ἐρείκη verborgenen Sarg mit dem Leichnam des Osiris geht, daß also die in Byblos spielende Episode des Osirismythus in jenem Isis-Mysterium zur Anschauung gelangen sollte. Sethe hat a. a. O. die *ἐρείκη* mit großer Wahrscheinlichkeit auf eine Zeder oder einen Baum gedeutet, „der damit verwechselt werden konnte", also allgemein auf ein Nadelholz. Der hier behandelte Mysterienbrauch, der die *pinea arbor* nennt, ist eine weitere Bestätigung der Sethe-schen Auffassung.

Straßburg **W. Spiegelberg**

Ein Pseudo-Moses

Ein noch nicht erkanntes grobes Mißverständnis im zweiten Berliner Zauberpapyrus (P III[1]) Z. 115 kann durch eine Parallele im Leidener Papyrus J 384 (P XII[2]) geklärt werden. P III 101 ff. enthält Anrufungen an Helios: seine verschiedenen Gestalten mit ihren Funktionen werden aufgezählt. Ähnlich in P XII Kol. 3. In P III erscheint der Gott als

1. *νήπιος παῖς ἐπὶ λωτῷ καθήμενος*[3] [*καὶ λαμπυρίδων τὴν ὅλην οἰκουμένην* P XII]
2. *ἅγιος ἱέραξ*[4], *δι' ἧς* (*μορφῆς*) *πέμπεις τὴν εἰς ἀέρα πύρωσιν*
3. *κροκόδειλος* (*ἔχων*) *οὐρὰν ὄφεως· ἔνθεν ἀφῶν ὑετοὺς καὶ χιόνας*
4. *δράκων πτεροφυής βασίλειον ἔχων ἀεροειδῆ, ᾧ κρατεῖς τοῦ ὑπ' οὐρανοῦ καὶ ἐπὶ γῆς· εἰς Μούσεως γὰρ ἐφάνης τῇ ἀληθείᾳ.*

A. Abt übersetzt den letzten Teil: „Du hast Gestalt eines Drachen mit Flügeln mit einer luftgestaltigen Königskrone, womit du beherrschst, was unter dem Himmel und auf der Erde ist. In dem Haus des Moses bist du wahrhaftig erschienen." Parthey: „In Moses bist du nach der Wahrheit erschienen." Abgesehen von der unerklärlichen Konstruktion der Worte fällt die plötzliche Erscheinung des Moses in dieser Umgebung wunderlich auf. Die Parallele nimmt ihm denn auch seinen Nimbus. P XII 16 gibt nur: *δράκων εἶ πτεροειδής· ὡς γὰρ ἔφυς*[5] *τῇ ἀληθείᾳ* und weiß von Moses gar nichts, der tatsächlich hier auch völlig unmotiviert auftaucht. Streichen wir ihm darum kühn das Ende seines Genetivs ab und schreiben: *ὡς γὰρ ἐφάνης* . . . Der vorhergehende Satz gibt dann

[1] Als P III bezeichnet nach der im Druck befindlichen Ausgabe des Corpus der griechischen Zauberpapyri, für die A. Abt die beiden Berliner Papyri besorgt hat. Alte Ausgabe von G. Parthey *Zwei griech. Zauberpapyri des Berliner Museums* Abh. d. k. Ak. d. Wiss. 1865 (Berlin 1866).

[2] Abkürzung nach der neuen Ausgabe. Nach K. Leemans — vgl zu seiner Art meine Bemerkungen *Rhein. Mus.* LXVIII 1913 S. 312 — hat A. Dieterich den Pap. ediert: *Jahrb. f. kl. Phil.* Suppl. XVI 749—828.

[3] *μορφὴν νηπίου παιδὸς ἐπὶ λωτῷ καθήμενος* P III, wo die in P XII erhaltene Vorlage durchblickt: (*σὺ εἶ*) *ὁ ἐπὶ τοῦ λωτοῦ καθήμενος*.

[4] Der Sperber fehlt in P XII gewiß nur durch die Schuld des Kompilators.

[5] *εἶ πτεροειδής ὡς γὰρ ἔφυς* (erg. etwa: *ἐναληθῶς*): wohl Rest einer metrischen ersten Fassung.

mit richtiger Verteilung der letzten Buchstaben: ῶ κρατεῖς τοῦ ὑπ' οὐρανοῦ καὶ ἐπὶ γῇ σεισμοῦ.[1] Der Redaktor des P XII hat diesen Satz mit Unrecht ausgelassen[2]: die erste, zweite, dritte Erscheinungsform hat Naturereignisse im Gefolge: Licht, Feuer, Regen-Schnee; es widerspräche ganz der Parallelität dieser Ausführungen, wenn die vierte leer ausginge. Ihr gehört aber das Erdbeben. Der Schreiber verstand die Wortverbindung nicht und las das Wortbild des ihm aus der Zauberliteratur wohlbekannten *Μωυσῆς* heraus. Seine Vorlage hatte zudem ἐφάνης — nicht ἔφυς —, das erinnerte ihn um so mehr an die bekannten Erscheinungen Gottes vor Moses.[3] Auf die Machtbetätigung der Gottheit im Erdbeben brauche ich den Leser der Papyri nicht erst hinzuweisen.

Karlsruhe i. B. **Karl Preisendanz**

'Walburg, die Sibylle'

In den Amtlichen Berichten aus den Kgl. Kunstsammlungen Bd. XVIII N. 12 (September 1917) S. 328ff. hat W. Schubart ein Ostrakon von der Insel Elephantine (gegenüber Assuan an der alten Südgrenze Ägyptens) publiziert, dessen Hauptinteresse er mit Recht in dem erblickt, was der von ihm gewählte und von mir beibehaltene Titel ankündigt. 'In leserlicher, etwas schulmäßiger Schrift' des 2. Jh.s n. Chr. — eine spätere Datierung scheint zulässig! — enthält das Dokument zwei Gruppen von Eigennamen im Dativ, die durch einen Strich geschieden werden: über dem Strich treffen wir Offiziere aus dem militärischen Haushalt des kaiserlichen Statthalters, unter dem Strich Personen der Dienerschaft und zwischen diesen

Βαλουβουργ Σήνονι σιβύλλᾳ.

Βαλουβουργ hat Schubart unbedenklich als einen germanischen Namen angesprochen und mit *Waluburg* = 'Walburg' wiedergegeben. In beidem hat er gewiß Recht, nur darf man das Wort, wie sich unten herausstellen wird, nicht ohne weiteres mit dem Namen der heiligen Walburg oder Walpurgis gleichsetzen.

Die Wiedergabe des germanischen *w*, gerade auch im Anlaut vor *a*, durch *β* ist uns aus der griechischen Überlieferung german. Eigennamen wohl vertraut: so schreibt Prokop konstant *Βανδίλοι* für die Wandalen und ebenso *Βανδαλάριος*. Bemerkenswert ist das

---

[1] Das bleibende Zwischenglied σε: der Schreiber kann es ohne weiteres eingeschoben haben, um den Genetiv des Moses richtig zu bilden, oder es ist aus dem falsch gelesenen ς vom ursprünglich unmittelbar vorangehenden πτεροειδης|ως (P XII) hereingekommen. Doch wird man lieber die erste Möglichkeit annehmen, da der Schreiber auch das υ seinem Zweck anglich und ein ὑ daraus machte. Möglich auch: κρατεῖς τοὺ⟨ς⟩ ... σεισμούς.

[2] Wenn man nicht die Stelle Kol. III 14 dafür nehmen will: ὁ ἐκ τῶν δ' μερῶν τοὺς ἀνέμους συνσείων.

[3] Eine „in seinem Haus" wird er aber schwerlich haben anführen können: auch Abt weiß sie nicht namhaft zu machen.

Fehlen jeder Endung in der Dativform: es ist einfach die Kasusbildung der fremden Sprache beibehalten, denn der Dativ zu dem Subst. got. *baurgs,* ahd. *burg* lautet in der Tat *baurg* resp. *burg*; damit ist für die Germanisten zugleich der Beweis geliefert, daß das *-burg* der Frauennamen ursprünglich ein konsonantischer Stamm und mit dem Worte 'Burg' identisch ist, nicht nur formell mit ihm zusammenfällt; diese Tatsache war durch das Nebeneinander von Formen auf *-burg*, *-birg*, *-berga* nicht minder verdunkelt wie durch die frühen Latinisierungen *-burgis* und *-burga.*[1]

Der erste Bestandteil ist *Walu-* und er unterliegt keiner Anfechtung, obwohl er bisher als Namenwort in der germanischen Nomenklatur nicht nachgewiesen ist. Denn die ältesten Trägerinnen des Namens 'Walpurg', die wir bisher kannten, heißen in Wirklichkeit 'Waldburg': sowohl die unten in der Anmerkung verzeichnete Hörige von S. Germain aus dem Ausgange des 8. Jh.s wie die gleichzeitige Heilige von Heidenheim und Eichstätt, die wohl bei der Mehrzahl der späteren (s. Förstemann, Altd. Namenbuch I² 1502) Pate gestanden hat, ohne daß ich der althochdeutschen Periode ein bodenständiges *Waltpurc* abstreiten will. Bekanntlich war die um 780 gestorbene heilige 'Walpurgis' eine Angelsächsin, die Schwester der heiligen Willibald und Wynnebald; ihre Person wird in den von einer Anverwandten geschriebenen Viten der Brüder (Mon. Germ. hist. SS. XV 80ff.) erwähnt (S. 114,22), aber ihren Namen nennt erst nach zwei Jahrhunderten ihr eigener Biograph, Wolfhard von Herrieden (ebda S. 535ff.), ohne daß wir ihm im geringsten zu mißtrauen brauchten; die Form, in der er hier und anderwärts auftritt: *Waldburga, Waldburgis* (im 11. Jh. bei Otloh Vita Bonifatii ed. Levison 138,6 *Waltpurgis,* var. *Waltburgis*, *Walburgis*) geht auf ein ags. **Wealdburh* zurück und ist bei der Häufigkeit beider Namenglieder im Angelsächsischen unanfechtbar.

Dieser deutsch-englischen *Waldburg,* die seit dem 8. Jh. festländisch und insular bezeugt ist, tritt nun auf dem ägyptischen Ostrakon eine *Waluburg* gegenüber. *walu-* kann hier zweierlei sein: 1) es kann dem *Wal-* in 'Walstatt', 'Walküre', 'Walhall' (altnord. *valhǫll*) entsprechend 'strages' bedeuten: 'die Gesamtheit der im Kampf Erschlagenen'; der Stamm dieses Wortes ahd. *wal* schwankt zwischen *wala-* und *walu-*, als *walu* ist er bezeugt in ahd. *waluraupa* 'Leichenraub' (Lex Baiuvariorum), *walu-giri* 'crudelis', *walu-girida* 'crudelitas' (Graff, Ahd. Sprachschatz I 801; Schade, Altd. Wb.² 1085); 2) es kann der Stamm von got. *walus* gr. ῥάβδος sein, das in erster Linie den Pilgerstab bezeichnet, vgl. fries. *walu-bera*

[1] Daß bei dem allerfrühesten Beleg gerade für 'Waldburg', im Pol. Irminonis ed. Longnon III 34 die Form *Waldeburgs* (wie II 36 *Wineburgs* und XV 4 *Ildeburs*) begegnet, hat bei der romanischen Herkunft und Sprachfarbe dieser Überlieferung nichts zu bedeuten.

'Stabträger, Pilger' (Richthofen, Altfries. Wb. 1124). In beiden Fällen ist es schwer, dem Kompositum ('strages' + 'urbs' resp. 'virga' + 'urbs') einen Sinn abzuzwingen, aber dies Widerstreben gegen die 'Übersetzung' teilt das Wort mit der gewaltig überwiegenden Mehrzahl der germanischen Eigennamen, wo wir wohl die Teile, aber nicht das Ganze deuten können.[1] In jedem Falle besteht Schubarts Erkenntnis zu Recht, daß wir es mit einer Germanin zu tun haben.

Und damit rechtfertigt sich auch ein textkritischer Eingriff, den der Entdecker vorschlägt, indem er das *Σήνονι* der Überlieferung, das sich buchstäblich nur auf eine keltische Völkerschaft, sei es die *Senones* in Gallia Lugdunensis (B. Gall. 5, 54. 8, 30) oder die gleichnamigen Bewohner Oberitaliens (Liv. 5, 35), beziehen könnte, in *Σή⟨μ⟩νονι* d. i. *Σέμνονι* ändert.[2] Er hat dabei übersehen, was seine Konjektur aufs schönste bestätigt, daß wir von einer zweiten semnonischen 'Sibylle' Kunde haben: Cassius Dio 67, 5 berichtet von einer *Γάννα παρθένος* (*ἦν δὲ μετὰ τὴν Οὐελήδαν ἐν τῇ Κελτικῇ θειάζουσα*), welche mit ihrem König (*Μάσυος, ὁ Σεμνόνων βασιλεύς*) zu Domitian nach Rom kam und dort ehrenvoll aufgenommen wurde.

Den Namen dieser älteren semnonischen Seherin hat man bisher nicht zu deuten versucht. Ich schlage vor, ihn als **Gand-nō* zu fassen[3], bringe ihn also mit altnord. *gandr* 'Zauberstab' zusammen und komme so auf die Deutung des Namens *Walu-burg* oder doch des ersten Bestandteils zurück. Der Stab, und zwar von Haus aus der Wanderstab, der bei Ulfila Luc. 9,3 *walus* heißt, ist, wie K. v. Amira in seiner klassischen Schrift über den 'Stab in der germanischen Rechtssymbolik' (Abhdl. d. Kgl. Bayer. Ak. d. Wiss., Philos.-philolog. u. hist. Kl. XXV 1, 1909) S. 8ff. gezeigt hat, das feste Attribut der Weissagerin und Zauberin. 'Ein Zauberstab konnte Wanderstab sein, und ein Wanderstab, um vollkommen zu sein, mußte Zauberstab sein.' Dem got. *walus* entspricht Laut für Laut das altnordische *vǫlr*. 'Der Stab — *vǫlr* —, wovon die altnordische Weissagerin und Zauberin — *vǫlva*[4] — ihren Namen trägt, ist von Haus aus ihr Gehstock' (v. Amira S. 11). Man wird also unbedenklich auch in dem *Walu-* der *Waluburg* das gotische *walus* wieder erblicken dürfen, das durch friesisch *walu-bera* und nordisch *vǫlr* als gemeingermanisch erwiesen ist.

---

[1] Es sei nicht verschwiegen, daß der lautlich gut entsprechende gallische Ortsname *Valabriga* (Holder, Alt-Celt. Sprachschatz III 86) einen guten Sinn gibt: 'Starkenburg'. Aber in Personennamen erscheint celt. *valo-* 'stark, mächtig' nur an zweiter Stelle des Kompositums (Holder ebda. 97), und *-burg* bleibt unbedingt germanisch.

[2] Der Fehler *Senones* für *Semnones* begegnet übrigens auch bei Velleius 2, 106, 2 und in jüngern Hss. der Germania c. 39.

[3] Ebenso ließe sich *Nanna* aus *Nanth-nō* oder vielmehr *Nand-nō* ableiten.

[4] Das berühmteste und für die skaldische Mythologie ergiebigste Gedicht der Edda führt den Titel Vǫlospǫ́ = 'Sibyllae vaticinium'.

Das als Appellativum vorläufig nur für den Norden gesicherte Wort für Zauberstab *κατ' ἐξοχήν gandr* (*r* ist nur das nordische Nominativ-Zeichen), das ich im Namen der semnonischen *Ganna* wiederzufinden glaubte, steckt vielleicht auch in einigen der Eigennamen, die man bei Förstemann, Namenbuch I² 595 aufgezählt findet, so im langobard. *Gandulf.* Und auch den Namen der Seherin *Gambara* der langobardischen Sage (Origo Langob. u. Paulus Diaconus I 3, 7) könnte man als **Gandbera* 'Stabträgerin' deuten, wenn nicht hier sich das ahd. *gambar* 'strenuus', *gambrî* f. 'sagacitas' darböte, das man längst im Namen der *Gambr-ivii* und der *Su-gambr-i* wiedergefunden hat.

Diese Deutungsversuche — *Walu-burg* zu *walus* 'Stab', *Ganna* zu *gandr* 'Zauberstab', *Gambara* (zu demselben Wort oder) zu *gambar* 'sagax' — setzen voraus, daß der Name einer Seherin einen Hinweis auf ihren Beruf oder ihre Begabung enthalte. Selbstverständlich ist das keineswegs — warum sollte sie nicht den Namen beibehalten haben, den sie von Kind auf führte, lange ehe ihre Sehergabe sich kundgab? Ich mache diesen Einwand absichtlich, weil ihn Müllenhoff (Deutsche Altertumskunde IV 211) unterdrückt, da wo er zu Tac. Germ. c. 8 die von W. Wackernagel gefundene Emendation *Albruna* (aus *albrinia* der zweiten Hand gegenüber *aurinia* der Hauptüberlieferung) verteidigt: '*Albruna* sagt aus, daß ihre göttliche Seherkraft und Zaubermacht der der Elbe gleichkommt'. Aber ich habe mit Absicht alle diese Möglichkeiten vorgetragen, ohne daß ich eine als gesichert ansehe.[1] Denn man darf bestimmt erwarten, daß der kleine Fund von Elephantine die Phantasie unserer Namenforscher und Folkloristen mächtig erregen wird. Darum hab ich das zarte Wortfädchen, das von der Waluburga zur Vǫlospǫ hinführt, schon jetzt aufdecken wollen — zum Walpurgisglauben aber gibt es keine Brücke! Der 1. Mai, der Tag der Kanonisation der Angelsächsin Wealdburh, bietet mir keinen Anlaß, das Spiel mit dem Namen weiterzutreiben. —

Von den verschiedenen Wegen, auf denen die Semnonin Waluburg in den Haushalt des römischen Statthalters am Nil gelangt sein könnte, hat Schubart nur einen erwogen: er meint, daß sie von einem römischen Offizier als Beutestück aus Deutschland heimgebracht und später nach Ägypten mitgeführt sein werde. Eine andere Möglichkeit aber dürfen wir jedenfalls nicht aus dem Auge lassen. Ägypten ist diejenige römische Provinz, in der allein ger-

[1] Den Namen der ältesten und berühmtesten germanischen Seherin, der Brukterin *Veleda*, wollte Jac. Grimm mit der *vala* [richtiger *vǫlva*] in Verbindung bringen, als Entstellung aus *Valada*; Müllenhoff hat ihn als althochdeutsches *Wilida* gefaßt und zu *wiljan* gestellt: 'Wohlwollen, Gnade'; Much GGA. 1901, 461 nimmt ihn als 'Beinamen' und führt ihn auf urkelt **velet* 'Dichter, eigentlich Seher' zurück, wie ähnlich schon 1844 Wilh. Müller, Geschichte u. System der altdeutschen Religion S. 53.

manische Soldaten 'die Rolle einer Besatzungstruppe mit festem Standquartier gespielt haben' (M. Bang, Die Germanen im römischen Dienst S. 29), und der kostbare Fund jener Pergamentfetzen mit Resten einer lateinisch-gotischen Bibel, den Glaue und Helm 1910 publizieren durften, hat uns das wieder recht nachdrücklich veranschaulicht. Unter den Truppenbenennungen, die Glaue S. 4 aus der Zeit um 400 aufzählt, finden sich freilich keine 'Semnonen', wohl aber Juthungen (Not. dign. Or. 28, 43) und Alamannen (ebda. 31, 63): und in beiden haben wir bekanntlich die Nachkommen der Semnonen zu sehen (Müllenhoff, D. Altkde. IV 456f.; Much, Deutsche Stammeskunde[2] 107). Der Name der Semnonen selbst verschwindet früh (zuletzt Cassius Dio 71, 20 z. J. 174): Müllenhoff hat das damit erklärt, daß es von Haus aus ein bloß hieratischer Name gewesen sei. Und dazu paßt nun vortrefflich eine sprachliche Beobachtung, die Koll. Reitzenstein, ohne von Müllenhoffs Auffassung etwas zu wissen, mir mitgeteilt hat: *Βαλουβουϱγ Σήνονι σιβύλλᾳ* heiße nicht: 'der Waluburg, der Semnonin, der Seherin', sondern 'semnonische Seherin' scheine nach der Ausdrucksweise ein fester, überlieferter Begriff zu sein. Ich nehme an, daß sich jener 'hieratische Name', den Müllenhoffs Etymologie mit dem Stammeskultus, wie ihn Tacitus Germ. c. 39 beschreibt, etymologisch in feste Verbindung brachte ('die Gefesselten'), eben im Zusammenhang mit religiösen und sakralen Vorstellungen erhalten hat, auch nachdem die Semnonen ihre alten Sitze zwischen Elbe und Oder verlassen hatten.

Rom hatte unter Vespasian als Gefangene die Brukterin Veleda gesehen, der in dem batavischen Aufstand eine hervorragende politische Rolle zugefallen war, es hatte unter Domitian als Gast die Semnonin Ganna geehrt, die im Geleit ihres Königs die Hauptstadt der Welt besuchte. Das Interesse an diesen germanischen Frauengestalten leuchtet aus den Berichten der Historiker deutlich hervor, es wird in der vornehmen römischen Gesellschaft nicht geringer gewesen sein und mit der wachsenden Neigung zur Aufnahme fremder Kultelemente in der Folgezeit nicht abgenommen haben. In Ägypten aber, wo sich aus der Verschmelzung religiöser Vorstellungen des Orients und Okzidents ein besonders aufnahmefähiger Boden für fremden Import jeder Herkunft gebildet hatte, schenkte man wie allen Arten von neuen Offenbarungen auch der germanischen Seherin neugieriges oder duldsames Interesse und wahrte ihr unter der Dienerschaft des vornehmen Haushalts den altertümlichen Ehrentitel *Σέμνων σίβυλλα.*

Göttingen **Edward Schröder**

(Abgeschlossen am 19. November 1917)

I Abhandlungen

Bemerkungen zur Orientierung von Kirchen und Gräbern

Von F. v. Duhn in Heidelberg

Nissen hat bekanntlich[1] das Achsenverhältnis besonders älterer Kirchen zum Sonnenaufgangspunkt zum Gegenstand eindringender Untersuchung gemacht und es unternommen, festzustellen, daß die Abweichung der Westostachse vom Äquinoktialazimut sich durch die Sitte erkläre, das Azimut des jeweiligen Gründungstages der Kirche als maßgebend für die Achsenrichtung derselben anzunehmen. Als Gründungstag habe man den Festtag des Kirchenheiligen gewählt, d. h. bei Märtyrern den Tag seiner Passion.[2] Daß Kirchen desselben Heiligen selbst am gleichen Orte verschiedene Orientierung zeigen, erkläre sich aus der wechselnden Lage des für jeden Punkt gültigen Azimuts oder sonstigen Ursachen.[3] Altenglische Berichte beweisen allerdings, daß dort diese Übung von frühen Zeiten ab Brauch war und bis in uns nahe Zeiten geblieben ist.[4] Auch an anderen bestätigenden Zeugnissen und Tatsachen fehlt es nicht, wenn auch die Zahl der Ausnahmen von der Richtungsnorm, verschieden nach Ort und Zeit, sehr beträchtlich ist und eine ausreichende Erklärung nur in seltenen Fällen gefunden werden kann. Im hellenistischen Osten ist die Westorientierung durchaus die ursprüngliche und weicht erst im vierten Jahrhundert der Richtung nach Ost, wahrscheinlich unter dem Einfluß der

[1] *Rhein. Museum* XXIX, 1874, 369—433; *Orientation* 1906 in der Einleitung und 391—460.

[2] *Orientation* 436. [3] *Orientation* 420, 427, 436, 457.

[4] *Rhein. Museum* 370—371; *Orientation* 5—10, 426.

gleich zu besprechenden sepulkralen Beziehungen. (S. auch S. 450 Anm. 6.) Sobald in der Märtyrermemoria extra muros das Heiligengrab zum Altar, die Märtyrermemoria weiterhin zur Gemeindekirche, auch in dieser der Altar zum Heiligengrab geworden war und demgemäß entweder der Altar selbst die Reliquien einschloß oder solche — entsprechend der Angleichung des kirchlichen Altars an das himmlische *θυσιαστήριον*, unter dem die Seelen der für den Glauben Getöteten weilten, nach Apokal. VI, 6 — unter ihm beigesetzt wurden[1], sobald also der Altar fest und dauernd an seinen Platz gebunden in der Kirche stand als von der christlichen Liturgie anerkanntes Heiligtum, war die Verbindung des Sonnenaufgangs mit dem Märtyrergrab und damit der durch den Altar festgelegten Achse der Kirche ermöglicht. Wenn Prudentius voraussagt[2]:

Venient cito saecula, cum iam Socius calor ossa revivat,

so ist damit der Weg gewiesen zu der Vorstellung, daß am Tage der Passio, der himmlischen Geburt des Heiligen, der erste Strahl der aufgehenden Sonne, sei es sein Grab, sei es den darüber errichteten Altar, treffen müsse, um ihm die Gewißheit des Wiedererstehens im himmlischen Licht alljährlich zu erneuern. Es waren uralte, wohl in Chaldäa wurzelnde orientalische Vorstellungsreihen, durch stoische — Poseidonios — und neuplatonische Gedankenknüpfungen in der hellenistisch-römischen Welt heimisch gemacht und theoretisch durchgefeilt, welche aus der Sphäre des Volksglaubens in die philosophische Systematik und damit in die religiöse Vorstellungswelt auch des westlichen Christentums emporgehoben wurden

---

[1] Besonders deutlich Prud. *perist.* V, 513—520: *Sed mox subactis hostibus, Jam pace iustis reddita, Altar quietem debitam Praestat beatis ossibus. Subiecta nam sacrario Imamque ad aram condita Caelestis auram muneris Perfusa subtus hauriunt.*

[2] *cathem.* X, 37—38. Über diese ganze Vorstellungsreihe und ihre Entwicklung: Franz Wieland *Altar und Altargrab der chr. Kirche im 4. Jahrh.* 1912, 96—185. Überknapp zusammengefaßt: Wulff *Altchristl. und byz Kunst* 205.

und so die Idee von der Sonne als der Quelle alles Lebens, als der Heimat des *νοῦς*, als des *ἀναγωγεύς*, der den Geist aus dem ihn nur befleckenden Leib befreit[1], zu erneuter Fruchtbarkeit brachten.

In S. Lorenzo fuori le mura birgt die Konfession im selben Sarg den h. Laurentius und den Protomartyr Stephanus. „Der Natalis des ersteren ist der 10. August, die Translation des letzteren wird am 7. Mai gefeiert. Beide Tage haben gleiche Sonnenlänge: wenn ihre Strahlen zum erstenmal im Frühling auf das Grab fallen, gedenkt man des ersten Märtyrers aus dem Morgenland, wenn sie das zweite Mal im Sommer auf das Grab fallen, wird das Gedächtnis des vornehmsten Blutzeugen, den das Abendland besitzt, erneuert[2].“ Orientiert ist die Kirche freilich nach dem Tag der h. Cyriaca, die dem ganzen Coemeterium den Namen verliehen hat.[3] Denn „wenn die Strahlen der aufgehenden Sonne durch die Öffnung, durch welche die Konfession mit der Oberkirche kommuniziert, auf das Grab des Märtyrers fallen, so erkennt der Gläubige das Wahrzeichen der himmlischen Auferstehung des hier ruhenden Gottesstreiters[4].“ Daher die Fenestella confessionis[5], welche den aufgehenden Sonnenstrahl entweder auf den Altar oder direkt in das Grab unter dem Altar am Gedächtnis- oder Kirchweihtage leitet. So bei kleinen und großen Kirchen noch heute unendlich oft festzustellen. In großen Kirchen korrespondierte die Fenestella, welche die Krypta mit dem Chorumgang in Verbindung setzt, oft mit einem kleinen Fenster in der Außenmauer der Apsis.

---

[1] Cumont *La théologie solaire du paganisme romain* (*Mém. prés. à l'Acad. d. insc.* XII, 2) 1909, 459—465.

[2] Nissen *Rhein. Museum* 398. [3] Nissen *Orientation* 448.

[4] *Rhein. Museum* 377; *Orientation* 436.

[5] Abg. z. B. über einem cosmatesken vom Ciborium überdachten Altar in der Darbringungsszene im Tempel auf Torritis Triumphbogenzyklus in S. Maria maggiore — nach 1295 — bei Wilpert *Römische Mosaiken und Malereien* I, 509 Fig. 177.

Daß solch mystisches Verhältnis des Märtyrers, des Toten überhaupt, zum Sonnenlicht im nichtklassischen Orient seinen Ursprung hat, von dort erst in den Westen übertragen ist, unterliegt keinem Zweifel. An meiner These, daß in den beiden klassischen Mittelmeerländern trotz Plutarch, Sol. 10, die vorchristlichen Gräber niemals absichtliche Ostlage zeigen, muß ich festhalten.[1] Der tatsächliche Befund der Gräberaufdeckungen in den verschiedensten zeitlichen und ethnischen Schichten spricht eine allzu deutliche Sprache. Anders dagegen im semitischen und vorsemitischen Orient. Begehrt doch nach Totenbuch Kap. 17 der ägyptische Tote, Aton zu schauen am Morgen, blicken die Gräber vom westlichen Wüstenrand hinüber nach Sonnenaufgang, befindet sich bei den Mastabas und Pyramiden die Scheintür mit dem Kultraum, aus der der Tote bei Sonnenaufgang heraustritt, doch stets im Osten, wenn auch die Pyramidenkammern selbst nach Süden gerichtet sind.

Eine weitere beachtenswerte Bestätigung scheinen mir gewisse Wahrnehmungen schon an megalithischen Grabbauten Palästinas zu geben, wertvoll wegen der Linie, die vielleicht ungebrochen hinabführt von solch frühen Zeiten bis zu jenem Ostfensterchen der Krypten oder Apsiden, welche dem Sonnenstrahl den Zutritt öffnen zu Altar oder Grab. Die Zusammenfassungen und Berichte G. Schumachers[2], Maders[3], namentlich jedoch die erschöpfende Verarbeitung Karges[4] ermöglichen nunmehr einen guten Überblick über die bis jetzt in den Landschaften westlich und östlich des Jordan festgestellten Dolmen. Der Mehrzahl nach vor Beginn des zweiten Jahrtausends errichtet[5], sind sie ursprünglich als Gräber einer vorsemitischen

[1] Zuletzt ausgesprochen *Prähist. Zeitschr.* V, 1913, 491 und *Atti e Mem. d. R. Deput. d. storia p. per la Romagna* Ser. IV vol. V, 1915, 48.

[2] *Zeitschr. d. d. Palästinavereins* IX, 1886, 169—368 und *Across the Jordan,* 1886, 62—70; 151—152.

[3] Bes. *Zeitschr. d. d. Palästinavereins* XXXVII, 1914, 20—44.

[4] *Rephaim* Paderborn 1917, 305—320; 379—715.

[5] Karge *Rephaim* 651, 660, 685.

Bevölkerung anzusehen. Doch scheinen die Semiten (Kanaaniter, Amoriter, Israeliten) je nach ihrem Einrücken vielfach die Sitte übernommen zu haben[1], welche durch die örtlichen Verhältnisse, Steinbeschaffenheit, Humusmangel u. a. hier wie in anderen Ländern zur natürlichen autochthonen Ausbildung gelangt war und sich im Ostlande noch länger hielt als jenseits des Jordan im Westen.[2] Die Orientierung wechselt in den verschiedenen Gegenden bald mehr bald weniger; doch tritt die Westostorientierung, zunächst östlich des Jordan, später auch westlich mit fortschreitender Zeit immer mehr in den Vordergrund[3], oft verbunden mit der Neigung, auf natürlichen oder künstlichen Erhöhungen, welche den Blick nach Osten, wenn möglich auch auf benachbarte lebendige Wasserläufe, freigeben[4], die Gräber anzulegen. Die Leiche oder Leichen lagen westöstlich, der Kopf am Westende, so daß der Blick nach Sonnenaufgang gerichtet war.[5] Beweis hierfür, mangels gefundener Skelettreste, die regelmäßige Verjüngung der Dolmenkammer nach Ost, da die Füße weniger Breite brauchen als der Oberkörper. Auch liegt der Deckstein oftmals nur über der Westhälfte, also der oberen edleren, dem als schutzbedürftiger empfundenen Teil des Toten.[6] In solchen Fällen blieb die Osthälfte für Zutritt von Licht und Sonne offen, so daß sie wie ein Gang wirkte, wie denn auch vielfach gangartige Verlängerungen, sogar mit Verschlußplatten zwischen Gang und Kammer beobachtet sind, aber stets nach Osten gerichtet.[7] Ähnlich allmählich geht die Entwicklung der

[1] Karge 686, 708—709.

[2] Karge 658.

[3] Karge 383, 425, 439, 486, 521—522 u. ö.

[4] Karge 309, 314, 320, 423, 432, 478, 486, 579.

[5] Karge 386 u. ö.; Thomsen *Palästina u. s. Kultur in fünf Jahrtausenden* 1917, 80.

[6] Z. B. Schumacher *Across the Jordan* 66, 152 und Fig. 73; Karge 317, 418 ff.

[7] Karge 477.

Ostung der Dolmen auch in anderen Ländern vor sich[1]. Während Langseiten und Bedeckung meist durch wenige massige Blöcke oder Platten hergestellt werden, sind die Schmalseiten nur durch kleinere Platten verschlossen, das östliche Ende sogar in sehr vielen Fällen völlig offen geblieben[2], ohne jeden Verschluß. Nur wo eine obere Bedeckung der Kammer in ihrer östlichen Hälfte gänzlich unterlassen ist, pflegt eine Verschlußplatte im Osten nicht zu fehlen[3]: ein deutlicher Hinweis auf den Grund, weshalb die Ostplatte so oft ganz fortgelassen ist: eben um dem Sonnenstrahl Zutritt zu geben, der in den letztgenannten Fällen von oben ungehindert in das Grab dringen konnte. Denn den palästinischen Dolmen fehlte durchweg die Erddeckung, welche der magere Boden des Landes nicht erlaubte.

Diese Verhältnisse geben uns auch das Recht, gewisse kleine runde Löcher in solchen Ostplatten, wo sie vorhanden sind, aus dem gleichen Wunsche zu erklären. Schumacher, Across the Jordan 67 bei Beschreibung von Dolmen im Dscholân: „*Mr. Guy le Strange, who visited this Dolmen-field some month after my discovery of it, chanced to find one or two dolmens now for the most part in ruins, but in which he observed a small opening about 2 feet in diameter (being sufficiently large to crawl through), and of a roundish shape, pierced in the eastern endslab. Circular openings of this kind have been found in dolmens in other parts of the world, but I do not know that any have been noticed before in the Syrian specimens and on my first visit to this field I failed to observe them*[4]“.

Die Vorstellung, jenes Loch in der Ostplatte hätte zum Hineinkriechen von Menschen oder gar zum Hereinschaffen der Leiche gedient, ist unwahrscheinlich, angesichts der leichten

---

[1] Z. B. Gsell *Mon. d'Algérie* I, 9—10, 28; Montelius *Orient u. Europa* 12, 134; Karge 476.

[2] Karge 419, 429, 438.

[3] Karge 419. [4] S. auch Karge 414.

Entfernbarkeit der Schlußplatte, wo eine solche vorhanden war, auch der in dem Fall unmotivierten Enge des Loches. Daß sowohl in den Steinplatten gelegentlich förmliche Türöffnungen waren, oftmals mit sorgsam gearbeitetem Falz zum Einfügen von Holztüren, wechselnd auch an den Langseiten oder der Westseite, und daß solche Türöffnungen, wie sie auch in manchen einer jüngeren Zeit angehörigen Felsgräbern sowohl Palästinas wie der ägäischen Inselkultur, auch Siziliens, Sardiniens und anderer Länder sich finden, tatsächlich eine ausgebildete Verschluß- und Öffnungsform darstellen, unterliegt keinem Zweifel und wird durch tausendfache Beispiele, auch in Karges Übersichten, erhärtet. „*Dolmen à dalle trouée*“ daher bei den Franzosen.[1] Aber etwas anderes ist es doch mit solchen kleinen runden, halbrunden, elliptischen oder viereckigen Öffnungen in der Ostplatte, auch wohl im Giebelstein oder in der Verschlußplatte zwischen Kammer und offenem Gang. Nach Dalman[2] umfaßt z. B. die Ostjordannekropole von Tawakin-es-Sakar gegen 100 Dolmen, „die häufig eine kleine viereckige Öffnung im Verschlußstein aufweisen“. Karge[3] stellt auch Beispiele solcher Öffnungen im Giebelstein aus zahlreichen Gegenden der asiatisch-europäischen Megalithkultur zusammen, erwähnt dabei auch Montelius' Ansicht, sie hätten für den Seelenverkehr gedient, wobei auf die Scheintür der ägyptischen Gräber verwiesen wird. Wie aber, wenn hier wirklich Riegel- und Verschlußvorrichtung richtig beobachtet waren? Das „Uhlenlock“ der italischen und deutschen Hausurnen erklärt

---

[1] Abb. z. B. bei Duc de Luynes *Voy. d'explor. à la mer morte* I, 1874, 135—136; Déchelette *Manuel d'archéol. préhist.* I, 1908, 420—422, Fig. 149. [2] *Palästinajahrbuch* 1908, 18.

[3] 452, 480—481. Typisch sind solche namentlich für Indien: *Mannus* IV, 46. Schuchhardt *Alteuropa* 1919, 76 und 98 nimmt Montelius' Deutung an, obschon er 95—96 völlige Bedeckung der europäischen und nordafrikanischen Steingräber durch einen Erdhügel festzustellen sucht, an sich wohl richtig. Aber was soll bei gänzlicher Überschüttung des Dolmen ein Seelenloch im Verschlußstein?

sich rein konstruktiv und diente im Vorbild, der Wohnhütte, zum Abzug des Rauches, hat also mit unseren Öffnungen gar nichts zu tun; eher vielleicht schon, wenn auch vielleicht nur traditionell zu deuten, die runden Lichtluken inmitten von Giebelfeldern, soweit sie nicht mit Sicherheit dem rein praktischen Zweck der Beleuchtung von Bodenräumen dienten, wie in den Häusern des 18. und 19. Jahrhunderts, vom ausgehenden Altertum ab.[1] So ruft man denn den Totenkult zu Hilfe. Speise und Trank seien durch diese Öffnung den Toten hineingeschoben. Tatsächlich dienten ja Löcher im Grabstein, ja, ganze Röhrensysteme, in zahllosen Fällen solchem Zwecke, in klassischen wie außerklassischen Ländern, in christlichen wie vorchristlichen Zeiten. Aber dann pflegen sie stets so angebracht zu sein, daß, wo sie einem bestatteten, keinem verbrannten Toten galten, sie sich seinem Antlitz, seinem Munde, zu nähern suchen. Bei der Westostlage der Toten in diesen Dolmen würden sie jedoch, in der senkrecht stehenden Ostplatte angebracht, gerade diesen Zweck am wenigsten erreichen können. Da wären Öffnungen in der Westplatte oder Vertikallöcher[2] angezeigt gewesen, wie denn Mader[3] Löcher in den

[1] S. z. B. die Ansichten kleiner Haus- und Kapellenfronten auf den noch Liberianischen Mosaiken des vierten Jahrhunderts in S. Maria maggiore (bei Wilpert *Röm. Mosaiken und Malereien* I Taf. II, 2; 14, 2; 21, 2; 53; 65) und zahlreichen Häuseransichten auf Miniaturen östlicher Herkunft oder Anregung, z. B. Wulff *Altchristl. u. byz. Kunst* 521, 523, 526; Stettiner *Die illustr. Prudentiushandschr.* Taf. 134, die gleichen, schwerlich als Zufallsbildung anzusehenden runden „Ochsenaugen" in den Giebeln syrischer Kirchen (z. B. Wulff, a. a. O. 213—214, Abb. 208, 210) oder in Apsiden altchristlicher Kirchen in Kleinasien, z. B. der Gottesmutterkirche — Dschumanûn dschamisi — in Attaleia, für die Beleuchtung der Kirche völlig unnötig, da vier Fenster darunter sind (Lanckoronski *Städte Pamphyliens u. Pis.* I Taf. X und Rott *Kleinasiat. Denkm.* 1908, 33 und 43). Zugemauert, wie es scheint, in der Apsis der lykischen Kirche in Maskar (Rott 315).

[2] Solche vielleicht noch markiert in schalenartigen Vertiefungen, z. B. *Zeitschr. d. d. Palästinavereins* IX, 1886, 238; Karge 425.

[3] *Zeitschr. d. d. Palästinavereins* XXXVII, 1914, 41—42.

Bodenplatten von Dolmen ganz richtig so erklären würde, wenn seine Annahme, die Toten hätten nicht auf, sondern unter jenen Bodenplatten gelegen, sich beweisen ließe, was aber, soweit ich sehen kann, bis jetzt nicht möglich ist.

Somit möchte ich, trotz der von Karge gegebenen Darlegung[1], die Sonne dürfe nicht in das Grabdunkel hineinscheinen und die Gebeine beleuchten, aus dem Tatbestand gerade das Gegenteil erschließen. Beide von ihm angeführten Belege beweisen nur die Angst, die Gebeine der Toten möchten aus ihren Gräbern herausgeholt, die Gräber zerstört, die Gebeine unter Sonne, Mond und Sternen offen, schonungs- und ruhelos ausgebreitet werden. Etwas ganz anderes ist es natürlich, wenn der Strahl der aufgehenden Sonne dem regelrecht und pietätvoll beigesetzten Toten Lebenswärme und Licht spendet, einen kurzen Schein des Lebens unter dem sonnigen Licht vermittelt.[2] Dienten doch noch in später Zeit die ins Grab gestellten Lampen gleichem Zweck: man beachte Inschriften wie diejenigen griechischer Lampen christlicher Gräber aus Gezer, wie „Der Herr ist mein Licht" oder „Das Licht Christi scheine allen"[3], oder jene S. 442 Anmerkung 2 genannten Verse des Prudentius, überhaupt die schon frühe Sitte, die Märtyrergräber mit Kerzen und Lampen reich zu zieren.[4] Durch Fußbodenöffnungen fiel das Licht einer Lampe gerade auf den Altar der Krypta in der ältesten Klosterkirche von St. Gallen.[5]

---

[1] 529, mit Hinblick auf Jerem. 8, 1—2 und Assurbanipals ruhmredige Erklärung *Keilinschr. Bibl.* II, 207.

[2] Für verwandten Ausdruck gleichartigen Empfindens darf ich verweisen auf meine Darlegungen über die Anwendung der roten Farbe im Totenkult in meinem Aufsatz „Rot und Tod" in diesem *Archiv* IX, 1906, 1—24.

[3] Thomsen *Palästina u. s. Kultur* 110.

[4] Wieland *Altar und Altargrab* 1912, 131—132; s. auch in diesem *Archiv* IX, 1906, 14.

[5] Otte *Handb. d. kirchl. Kunstarchäol.* I, 53.

Was der Kult der Sonne in den Religionen des Orients bedeutet, brauche ich nicht zu sagen, erinnere nur an die Kultformen in der Isis- und Serapisreligion: den Fensterschlitz, durch welchen am Tage der Begrüßung des Serapis durch den Sonnengott der Strahl der aufgehenden Sonne Mund und Lippe des Gottes küssend berührte[1], den Bergspalt, durch den am längsten Tage die Sonne in die dunkle Kapelle des Katharinenklosters auf dem Sinai eindringt[2], und so vieles andere, was Nissen namentlich in seinem Kapitel IX über Christentum und Sonnenkult zusammenträgt. Wenn Christus an Stelle des Sol invictus tritt — Weihnachtsfest! —, so wird man es nur als natürliche Folge empfinden, daß die Achse der Kirche durch den Aufgang der Sonne als neuen Sinnbilds Christi[3] bestimmt wird. Und so erscheint es denn als selbstverständlich, daß in den Heimatslanden solcher Sonnenverehrung auch die Toten sich immer wieder und zu allen Zeiten der Sonne zuwenden. So gut wie die Kanaaniter und schon deren Vorgänger in Gezer die Öffnungen ihrer kunstmäßigen Schachtgräber nach Osten richten[4], ebenso die Philister in Gezer sich mit dem Kopf nach Westen, der aufgehenden Sonne entgegenblickend, in ihre Gräber legten, diese Sitte wohl von ihren stammfremden Vorgängern übernehmend[5], so öffnete sich Christi Grabhöhle nach Osten[6], so noch jetzt die

---

[1] Nissen *Orientation* 36, nach Rufin. *hist. eccl.* XI, 23.

[2] *Orientation* 411.

[3] *Orientation* 457.

[4] Thomsen *Palästina u. s. Kultur* 47.

[5] Thomsen 60.

[6] *(τὸ ἄντρον) ὃ δὴ πρὸς ἀνίσχοντα ἥλιον ἑώρα*, bei Eusebios, *εἰς τὸν βίον Κωνσταντίνου βασ.* III, 36 (s. auch Wulff *Byz. Zeitschr.* XVIII, 1909, 540—541): ein damals lebendig werdender Anstoß, der wesentlich mitgewirkt haben mag zu der oben S. 441—42 berührten, im vierten Jahrhundert beginnenden Umorientierung der christlichen Kirchen im Osten von West nach Ost und Durchführung der Ostorientierung der Gräber auch in den klassischen und anderen mittel- und westeuropäischen Ländern.

oberirdischen sarkophagartigen Grabbauten der Araber nach Osten.[1]

Die Gründung Venedigs bereitete dem Orient das wichtigste Tor zum Eintritt in Mitteleuropa. Da mag es denn nicht Zufall sein, daß in Venedigs engstem Bannkreis, im Dom von Torcello, im Jahre 641 die erste wirklich ausgebaute Krypta unter dem Altar einer Kirche des Westens entstand.[2] Die in ihrem Dunkel ruhenden heiligen Reste erhellend, mag der die Apsis treffende Sonnenstrahl auch Platz und Form jenes kleinen Fensters aus dem Osten mit herübergeleitet haben.

---

[1] Karge 103. Die Mekkarichtung verschiebt freilich oft, namentlich bei den Beduinengräbern, die Richtung nach Südost und Süd.

[2] Kraus *Realencyclopädie* II, 258.

Beiträge zur ägyptischen Religion

Von **A. Wiedemann** in Bonn

II Waffenkult

Die ältern Ägyptologen haben sich vielfach von vornherein von der ägyptischen Religion eine hohe Vorstellung gebildet, in welche ihnen der inschriftlich verbürgte Polytheismus, Tierkult und andere Erscheinungen nicht hineinpassen wollten. Sie erklärten diese daher für Teile des Glaubens ungebildeter Kreise oder für äußerliche, mißverständliche Symbole, hinter denen sich eine als Geheimnis behandelte Anschauungswelt erleuchteter Geister verberge, ein Monotheismus, der dann etwa den Anschauungen der israelitischen Propheten oder des Christentumes entsprechen sollte. Durch aus dem Zusammenhang gerissene Sätze der Papyri und Inschriften wollte man diese Ansicht stützen, unbekümmert darum, daß die übrigen Teile der Texte zu ihr in Widerspruch standen. Die erhabene Gottesidee suchte man auch aus dem Worte *neter*, koptisch *NOYTE*, „Gott" herzuleiten und brachte dieses mit dem Stamme *neter* „jung und frisch sein, besonders von der Pflanze" zusammen. Der Gott sei das Wesen, welches durch seine Erneuerung für sich selbst ewiges Leben schaffe. Diese weitverbreitete Auffassung ist nicht haltbar, da nach ägyptischer Ansicht der Gott eine derartige persönliche Unsterblichkeit überhaupt nicht besitzt, vielmehr altert und sterblich ist. Abgesehen davon spielt die Verbindung religiöser Vorstellungen mit Vorgängen im Pflanzenleben in Ägypten, außer bei dem sprossenden Osiris[1] eine derart geringe Rolle, daß es sich, falls nicht ganz besondere Verhältnisse vorliegen, nicht empfiehlt, dem vegetativen Leben entnommene Gedankengänge für die Wiederherstellung ägyptischer

[1] Wiedemann *Muséon* Nouv. Sér. IV S. 111 ff.

Religionsbegriffe zum Ausgangspunkte zu nehmen, vor allem, wenn diese mit dem Osirisglauben zunächst nicht in engerem Zusammenhange stehn. Der Versuch, aus der Etymologie des Wortes *neter* Schlüsse zu ziehen, ist auch sonst wenig aussichtsreich. Abgesehn von der Vieldeutigkeit der ägyptischen Wurzeln stammt das Wort aus einer vorgeschichtlichen Periode, aus welcher keinerlei Texte vorliegen, und in welcher der Sinn der Wurzel wesentlich von der spätern Bedeutung abgewichen sein kann. Endlich braucht die spätere Bezeichnung für Gott nicht die Grundbedeutung des Gesamtbegriffes Gott[1] zu enthalten, sie kann von einer einzelnen Eigenschaft, Erscheinungsform, Auffassung ausgegangen und dann erst auf den Gesamtbegriff übertragen worden sein.

Vielfach hat sich im Niltale die Erinnerung an eine sehr alte Kulturstufe in den ideographischen Zeichen erhalten. Von den Schriftzeichen für Gott geht die in jüngerer Zeit nicht seltene Schreibung mit dem Stern auf die gelegentliche, aber niemals systematisch durchgeführte Verbindung einer Reihe von Gottheiten mit Sternen zurück. Die Schreibung mit dem Bilde des Sperbers oder Falken entspringt der Verkörperung der Sonnengötter, mit denen im Laufe der Zeit zahlreiche andere Gottheiten verschmolzen, in derartigen Vögeln. Wenn in der Spätzeit eine Reihe nebeneinandergestellter Bilder heiliger Vögel „Götter" bedeutet, so handelt es sich dabei um die Schriftspielerei eines Zeitalters, in welchem der Tierkult in besonders großer Blüte stand.

Am häufigsten verwendete der Ägypter für die Schreibung des Wortes Gott das Bild einer Axt 𓊹, welches in seinen wesentlichen Linien während der Dauer der ägyptischen Geschichte unverändert geblieben ist.[2] Nur in der Nagada-Zeit

[1] Für den ägyptischen Gottesbegriff vgl. Wiedemann *God (Egyptian)* in Hastings *Encyclopaedia of Religion* VI S. 274 ff.

[2] *neter* bezeichnet u. a. ein Tischlerinstrument, eine Art Axt, doch wird es dann in anderer Orthographie wie *neter* Gott geschrieben. Diese

kommt bisweilen[1] eine Variante vor, bei welcher statt der einheitlichen breiten Schneide sich nebeneinander zwei schmale parallele Schneiden finden, welche die Waffe besonders gefährlich machen mußten. Die übliche Form wird in ihren Einzelheiten sehr deutlich auf Särgen des Mittlern Reiches[2] wiedergegeben. Der langgestreckte Griff pflegt umwickelt zu sein[3], während die Schneide nicht selten von horizontalen Rillen überzogen ist. Gelegentlich sind letztere durch kleine schräge Rillen verbunden, um hierdurch die Schneide verzierter erscheinen zu lassen. Die Färbung der Schneide ist in bemalten Darstellungen häufig gelb oder weiß in Erinnerung an den Stein, der hier ursprünglich in dem Holze befestigt war, und der erst später durch Metall ersetzt wurde. Die gleiche Axt erscheint vielfach in den Händen der Soldaten[4] und gilt in der Zeit der Kämpfe mit Asien während der 18. und 19. Dynastie als ein Würdezeichen hoher Beamter, welche sie bisweilen auf den Rücken geschnallt tragen[5], oder sie sich, ebenso wie ihre Sandalen,

---

Differenzierung spricht nicht ohne weiteres gegen gemeinsamen Ursprung beider Worte; sie kann später eingeführt worden sein, um den jeweiligen Sinn des Wortes in der Schrift klarer hervortreten zu lassen.

[1] Beispiele bei Loret *Rev. égypt.* XI S. 81; A Catalogue of Scarabs belonging to G. Fraser Nr. 11, 12; besonders klar ist Petrie *Abydos* I Taf. 10 Nr. 9, 13 Nr. 2.

[2] Lepsius *Älteste Texte des Todtenbuchs* Taf. 6, 7, 35, 36; Lacau *Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire* (Cat. Kairo) II Taf. 47—48.

[3] Die Art der Befestigung der Schneide am Stabe zeigt sehr anschaulich eine Modellaxt aus der 17. Dynastie (publ. von Bissing *Ein thebanischer Grabfund aus dem Anfang des Neuen Reiches* Taf. I), bei der aber Goldfäden an die Stelle der üblichen Lederbänder getreten sind.

[4] z. B. Rosellini *Mon. Text* I Tome III. 1. Taf. 1 S. 107 ff. (Amenophis I); Naville *The Temple of Deir el Bahari*, Introduction Taf. 8, IV Taf. 88—91, V Taf. 125—126, VI Taf. 155; Davies *El Amarna* I Taf. 10, 15, 29, III Taf. 31, IV Taf. 24; Champollion *Mon.* I Taf. 110 (Hor-em-ḥeb), 65 (Zeit Ramses II); Lefébure *Tombeau de Séti I.* (Mém. de la Miss. du Caire II) I Taf. 29 (Mann im Jenseits schlägt sich mit der Axt vor den Kopf; vgl. für den Begleittext Maspero *Ét. de Myth.* II S. 86).

[5] Davies *El Amarna* III Taf. 28, 29; Champollion *Mon.* III Taf. 209—210 (Zeit Ramses' II).

von Dienern nachtragen lassen.[1] Dann wurde dieselbe beim Holzhacken verwendet[2] und diente als ein Handelsgegenstand, den man nach dem Lande Punt ausführte.[3]

Eine andere Deutung hat Loret[4] vorgeschlagen und das Zeichen für ein Postament erklärt, obwohl die Darstellungen beide Gegenstände durchweg verschieden gestaltet zeigen.[5] Wenn nicht selten das Bild eines Gottes, besonders des Sperbers über das Zeichen der Axt gesetzt wird, so bildet das Gottzeichen nicht ein tragendes Postament für das Bildnis des Gottes. Es dient als Deutzeichen, um das Gottier offensichtlich von seinen nicht so heiligen Artgenossen zu scheiden. Als weitere Stütze seiner Ansicht hat Loret eine Angabe des Zeichenpapyrus von Tanis[6] herangezogen, in welcher das Zeichen *neter* durch „er ist eingewickelt, bzw. einbalsamiert“ gedeutet wird. Er hat dabei übersehen, daß an dieser Stelle der Schreiber nicht an die Bedeutung des Wortes *neter* „Gott“, sondern an die „Natron“ denkt[7] und hierdurch auf die Verbindung mit der Einbalsamierung geführt worden ist.

Die Doppelaxt, welche im Kreise der ägäischen Kultur als sichtbare Verkörperung der Gottheit und heiliges Zeichen eine große Rolle spielte[8] und welche man in der Hand philistäischer Leute beim Baumfällen erblickt[9], hat in Ägypten keine religiöse Bedeutung.[10] Sie kommt mit zwei halbmond-

---

[1] Champollion *Mon.* II Taf. 142 (17. Dyn.).

[2] Lepsius *Denkm.* II, 111b (Altes Reich).

[3] Naville *Deir el Bahari* III Taf. 69. [4] *Rev. égypt.* XI S. 82 ff.

[5] Vergleiche Lacau a. O. Taf. 47—8 mit Taf. 37.

[6] Griffith und Petrie *Two hieroglyphic Papyri from Tanis* Taf. 3—4, P. 15 Z. 2.

[7] Wiedemann *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XIII S. 39; Wiedemann *Zu Proc. Soc. Bibl. Arch.* XIII, S. 235 ff. (hektographische Studie). Bonn. 1891, S. 7; Maspero *Rev. crit.* 16. Febr. 1891, S. 124.

[8] Evans *Journ. Hell. Stud.* XXI S. 106 ff.

[9] Naville *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXXIV Taf. 21 (Thebanische Zeit).

[10] Auf Münzen des Nomos Oxyrinchites trägt die Nomosgöttin eine Doppelaxt oder erscheint die Doppelaxt allein als Nomoszeichen (Feuar-

förmigen Schneiden versehen in der Nagada-Zeit vor[1], dient dann aber nur als Werkzeug oder Waffe.

Eine Anbetung des Zeichens der einfachen Axt hat sich bisher nirgends dargestellt oder erwähnt gefunden, während andere Andeutungen auf einen Waffenkult im Niltale hinweisen. So erscheint eine Verehrung der Kriegswaffen *(chā-u)*[2] in dem ägyptischen Orte Pe-aḥā „dem Orte des Kampfes". Ihrer gedenkt im Alten Reiche die Götterliste auf dem Altar Pepi' I zu Turin[3] allgemein als Kriegswerkzeug-Kult, während eine jüngere Rezension der gleichen Liste[4] aus der Zeit Seti' I zu Abydos die Waffen genauer verzeichnet als: Schild (?)[5], Zepter Ames[6], Keule, Harpune, zwei Pfeile. Brugsch[7] hat angenommen, es handele sich an dieser Stelle insbesondere um die Waffen des Gottes Horus. Dieser und seine Freunde seien nach der Legende ausgerüstet mit allen Geräten des Kampfes und spreche die beigefügte Beschreibung von der Lanze und der Keule des Gottes. In der Nähe von Pe-aḥā habe eine große Schlacht zwischen Horus und seinen Feinden stattgefunden. Diese Aus-

dent *Collection Demetrio. Numismatique. Égypte ancienne* II S. 304 f.; Stuart Poole *Cat. of the Coins of Alexandria and the Nomes* [Brit. Mus.] S. 360 f.). Da hier aber die Göttin völlig gräzisiert als Pallas auftritt, so kann bei der Waffe nicht auf altägyptische Tradition geschlossen werden.

[1] Budge *Guide Brit. Mus.* Fig. 23.

[2] Für das Wort *chā-u* „allerhand Gerät, Waffen" vgl. Brugsch *Wörterbuch* S. 1055, Suppl. S. 900. — Die Eigennamen Amen (Ment, u. s. f.) -em-chā (chā-u)-f (Levy *Über die theophoren Personennamen des Neuen Reiches* S. 38) haben mit *chā* „Gerät" nichts zu tun; sie gehen von *chā* „Glanz, glänzendes Erscheinen, wie das der Sonne bei ihrem Aufgange" aus.

[3] Bonomi, Sharpe und Birch *Transact Soc. Bibl. Arch.* III S. 110 ff., Taf. I—III. C. 13.

[4] Mariette *Abydos* I Taf. 44—5. Z. 46.

[5] Das hier verwendete Zeichen ist unklar. Man hat es für eine Schleuder gehalten, doch erinnert es am ehesten an den ovalen Schild, wie er in der 18. und 26. Dynastie (*Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXVIII S. 72, Taf. I, Fig. 5) auftritt.

[6] Dieses wird auch den Toten dargebracht; vgl. Moret *Rituel du Culte divin journalier en Égypte* S. 239 ff.

[7] *Dict. géogr.* S. 623 f.

führungen entsprechen nicht genau dem Zusammenhange des in Betracht kommenden Textes. An der Stelle[1], von der Brugsch ausgeht, ist von dem Kampfe des Horus und Set bei Pe-aḥā die Rede, die Ausrüstung des Gottes erscheint aber nicht hier, sondern bei Gelegenheit eines früheren Kampfes.[2] Eine Beziehung der verehrten Waffen zu Pe-aḥā zu denen des Horus ergibt sich demnach nicht aus dem Texte, es wird sich hier vielmehr um Waffen im allgemeinen handeln.

Sehr häufig wird der göttlichen Bedeutung der Stäbe und Keulen gedacht[3], welche dann meist zu bestimmten Gottheiten in Beziehung standen. Diese hatten sich ihrer bedient, und damit war ein Teil ihrer göttlichen Kraft in den Stab übergegangen und dieser zu einer Art Sondergottheit geworden. Charakteristisch für die Auffassung des Wertes eines solchen Stabes ist die Erzählung von der wunderbaren Einnahme der Stadt Joppe[4], in welcher der Stab des Königs Thutmosis III in das Lager mitgenommen wird und ihm der wesentliche Teil des Erfolges zu verdanken ist. Vor allem galt als heiliges Gerät die Keule *ḥet'*[5], ein Stab, an dem oben ein Stein von birnförmiger, seltener von kugelrunder oder flacher Form befestigt war. Sie diente zur Nagada-Zeit als tatsächliche Waffe, besaß daneben aber bereits damals höhere Bedeutung, wie die Reliefs beweisen, mit denen man gelegentlich den Schlagstein verzierte.[6] Später benutzte man diese Steinkeule nur als zeremonielles Werkzeug beim Menschenopfer und ähnlichen Gelegenheiten, während für den praktischen Gebrauch der Schlagstein durch eine Metallkugel, an welcher eine messerartige

[1] Naville *Textes relatifs au Mythe d' Horus* Taf. 16 Z. 4 ff.

[2] a. a. O. Taf. 15 Z. 4 ff.

[3] Zahlreiche Angaben bei Spiegelberg *Rec. Trav.* XXV S. 184 ff.

[4] *Pap. Harris* 500; übers. Wiedemann *Altägyptische Sagen und Märchen* S. 112 ff.; Maspero *Contes populaires de l' Égypte ancienne,* 4. Aufl. S. 115 ff.

[5] Vgl. Griffith *Hieroglyphs* S. 51 nr. 85; *Beni Hasan IV* Taf. 25.

[6] Quibell *Hierakonpolis* I Taf. 25—26 c.

Schneide angebracht war, ersetzt wurde. Weiter besaßen alle anderen Waffen und Insignien des Königs, seine verschiedenen Keulen, Geißel, Zepter, Kronen, welche denen der Götter entsprechen konnten[1], eine gewisse Heiligkeit[2], die ihnen aber nicht von vornherein innezuwohnen brauchte, sondern von dem sie benützenden Pharao auf sie übergegangen sein konnte.

Auf einen Kult der Harpune weist es hin, wenn das Zeichen für den 7. und 8. unterägyptischen Nomos durch eine in einem Boote aufgebaute Harpune gebildet wird, da auch sonst die Nomossymbole die Bilder der Verkörperungen der alten Nomosgottheiten in einer Reihe von Fällen vorführen.[3] Aus dem gleichen Grunde ist man berechtigt, das Messer, bzw. in älterer Zeit die Messerspitze[4], als heilig anzusehen, da sie das Symbol des 22. oberägyptischen Nomos bildete. Vor allem die Harpune des Gottes Horus von Edfu[5] war eine

---

[1] Erman *Hymnen an das Diadem der Pharaonen* in Abh. Berliner Akad. 1911.

[2] Vgl. Moret *Du Caractère religieux de la Royauté Pharaonique* S. 283 ff.

[3] Loret *Rev. Égypt.* X S. 94 ff., XI S. 69 ff. hat diese Tatsache zur Erklärung des Tierkultes benutzen wollen. Man habe, wie dies auch Diodor und Plutarch angäben, in der Frühzeit als Feldzeichen u. a. Tiere auf Standarten benutzt und diese später für Gottheiten angesehen. Daß der Entwicklungsgang umgekehrt war und man die Bilder der heiligen Tiere als Standartenzeichen verwendete, um den Stamm unter den Schutz seiner Gottheit zu stellen, braucht an dieser Stelle nicht eingehender begründet zu werden.

[4] Vgl. Steindorff *Abh. der Sächs. Ges. der Wiss.* XXVII Nr. 25, S. 869.

[5] In der Mythe des Horus von Edfu (publ. Naville, a. a. O. Genf. 1870; übers. Brugsch *Abh. der Göttinger Akad.* XIV, vgl. Maspero *Études de Myth.* II S. 313 ff.), in welcher die Schmiede als Genossen des Gottes auftreten und vielfach von Waffen, welche die Götter verwenden, die Rede ist, wird nirgends auf einen Kult dieser Waffen hingewiesen. Auch aus der Episode in diesem Kampfe, in welcher Isis ihre Metallwaffen auf Set herabfallen ließ, dieselben aber auf dessen Bitten zurückrief (*Pap. Sallier* IV Taf. 2 Z. 6 ff., vgl. Reich *Rec. Trav.* XXX S. 210 ff.), kann man nur schließen, daß diese Waffen gehorsame Werkzeuge der Göttin waren, aber nicht, daß sie als selbständig heilig angesehen wurden.

heilige Waffe. Bei dem „ehrwürdigen Stabe des Horus" sieht man über seinem Sperberkopfe eine Harpunenspitze hervorragen, über deren Schaft sich eine Uräusschlange legt.[1] Vereinzelt wurde in der Spätzeit das Holzbrett, auf welches man die Mumie bettete, in der Gestalt einer aus drei Harpunenspitzen zusammengesetzten Lanze ausgearbeitet und fertigte man auch Amulette in der Form der Horuslanze.[2]

Mit einem Waffenkulte stand die Göttin Neith von Sais[3] in Verbindung. Das heilige Zeichen ihres Nomos war ein Schild[4], über dem sich zwei Pfeile kreuzen. Ihr eigenes Ideogramm stellt nicht, wie man früher annahm, ein Weberschiffchen[5] dar, sondern ein Brett mit daran befestigten Bändern, wie es noch im Mittleren Reiche die Klopffechter an ihrem linken Unterarm befestigten, um mit ihm die Schläge ihrer Gegner aufzufangen.[6] Von der Göttin weiß denn auch noch Aristides[7] zu berichten, sie habe gelehrt mit dem Schild zu kämpfen. Man muß freilich gerade bei Neith mit der Möglichkeit rechnen, daß es sich bei ihr nicht um rein ägyptische Gedankengänge handelt. Die Göttin wurde nicht nur im Niltale

---

[1] Mariette *Dendérah* III Taf. 63, daraus Spiegelberg a. a. O. S. 186.

[2] Beispiele bei Schäfer *Ägypt. Zeitschr.* XLI S. 68 ff.

[3] Vgl. für die Göttin Mallet *Le Culte de Neit à Sais.* Paris 1889; Zimmermann *Die ägyptische Religion* S. 69 ff.; Wiedemann *Herodots Zweites Buch* S. 259 f.

[4] In ältester Zeit ist dieser Schild oval und in der Mitte eingezogen, später wird er der oben abgerundete übliche Schild, während unter der 18. und wieder unter der 26. Dynastie daneben ein völlig ovaler Schild auftritt. Unter der 4.—6. Dynastie läßt man bisweilen den Schild fort und schreibt nur die beiden sich kreuzenden Pfeile. Vgl. Newberry *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXVIII S. 71 f., dessen Schlüsse aus der eingezogenen Schildform jedoch nicht haltbar erscheinen.

[5] Neith und ihre webenden Genossen: Wiedemann *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXXVI S. 48 ff.; Neith als Göttin, welche mit ihren Pfeilen die den Menschen im Schlaf bedrohenden Dämonen erlegt: a. a. O. S. 54 f.

[6] Wilkinson-Birch *Manners and Customs* II S. 72, Fig. 339; Wiedemann *Zeitschr. des Ver. für rhein. und westf. Volkskunde* IX S. 174.

[7] I, 12 Jebb.

selbst verehrt, sondern auch in Libyen, und könnten daher bei ihrer Auffassung libysche Einflüsse mitgewirkt haben. Daneben kommen jedoch auch an unzweifelhaft ägyptischen Stellen die Pfeile als Gottheiten vor. In einem Pyramidentexte[1] heißt es: „Es kommen diejenigen, welche hinter ihnen (den Göttern) einhergehen als Pfeile in ihrem Namen Pfeile *(scheser)*". Es sind dies demnach Personifikationen von Pfeilen, welche im Jenseits selbständigen Bestand haben. Auf solche göttliche Pfeile nimmt eine Darstellung der Spätzeit in Dendera Bezug.[2] In einer Prozession werden hier heilige Symbole auf Standarten getragen. Dabei bringt ein Priester zwei sich kreuzende Pfeile, welche als *scheser*, also mit dem gleichen Worte, wie in dem Pepi-Texte, bezeichnet werden. An einer anderen Stelle[3] wird in entsprechender Weise auf der Standarte ein Bogen getragen und dieser als *ped* Bogen benannt.[4] An einer dritten Stelle[5] bringt in der Prozession der Vertreter des 5. unterägyptischen, also des nördlichen saitischen Nomos, die beiden gekreuzten Pfeile, der Vertreter des 10. unterägyptischen (Athribites) und der des 7. unterägyptischen Nomos (westlicher Harpunengau) jeder einen Bogen. Die Vorstellung von der Heiligkeit des Bogens ist uralt. Auf Denkmälern der Nagada-Zeit erscheint der Bogen in Verbindungen[6], welche dafür sprechen, daß er als göttliche Verkörperung aufgefaßt wurde. In den Unterweltslehren finden sich die gleichen Anschauungen. Hier[7] erblickt man in der 10. Stunde

[1] *Pyr. Pepi* II Z. 661. [2] Mariette *Dendérah* IV Taf. 13.

[3] a. a. O. IV Taf. 21.

[4] Für die Lesung des Bogens *ped* und *schmer* und die ägyptischen Bogenschützen vgl. Wiedemann bei Delattre *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XV S. 347 f., für die ägyptischen Bogen Lepsius *Aeg. Zeitschr.* X S. 79; Griffith *Hieroglyphs* S. 51.

[5] Mariette, a. a. O. IV Taf. 31.

[6] Quibell *Hierakonpolis* I Taf. 19 (hieraus Capart *Débuts de l' Art* fig. 66).

[7] Budge *The Egyptian Heaven and Hell* I S. 210 f. aus Lefébure *Hypogées Royaux de Thèbes* I (Mém. de la Miss. du Caire II) part. II Taf. 20—2.

des Am-duat vier Männer, welche als Kopf eine Sonnenscheibe tragen und je einen Pfeil in der Hand halten, dann vier bärtige Männer mit je einer Lanze und endlich vier Männer mit je einem Bogen in der Hand. Wie ihre Namen zeigen, handelt es sich bei ihnen um die verkörperten verschiedenen Arten Pfeile, Lanzen und Bogen, wobei unter ersteren *schesera,* unter letzteren *pedti* aufgeführt sind.

Der Bumerang war in alter Zeit eine ägyptische Waffe gewesen, bereits im Mittleren Reiche erscheint er jedoch als Kriegswaffe wesentlich in den Händen fremder Söldner, vor allem der Libyer[1], während ihn die Ägypter meist zum Sport, bei der Vogeljagd, benutzten. Daneben schrieb man ihm magische Kraft zu. In großer Zahl haben sich, besonders aus dem Mittleren Reiche, aus Elfenbein, seltener aus Holz gearbeitete Bumerangs[2] oder Modelle von solchen aus glasiertem Steingut[3] gefunden, auf denen häufig Bilder von allerhand Dämonen eingegraben sind. Sie wurden dem Verstorbenen mit in das Grab gegeben, damit er sich gegen Angriffe dämonischer Feinde verteidigen könne.[4] Dabei galten nicht nur die Dämonenbilder, welche man bequemer auf anderen Beigaben hätte anbringen

[1] Lepsius *Denkm.* II, 141. Unter Hätschepsut tanzen libysche Soldaten und schlagen dabei Wurfhölzer gegeneinander (Naville *Deir el bahari* Taf. 90). Auch der asiatische Gott Sched trägt unter der 18. Dynastie den Bumerang als Waffe (Davies *Aeg. Zeitschr.* XLIX S. 125 f.).

[2] Zusammenstellung zahlreicher Exemplare Legge *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXVII S. 130 ff., 297 ff.; XXVIII S. 159 ff.

[3] Aus dem Neuen Reich z B. Davis *Tomb of Queen Tîyi* S. 38 f.; Carter und Newberry *Tomb of Thoutmôsis* IV S. 110 ff., pl. 25; Nash *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXXII S. 194; Petrie *Researches in Sinai* S. 144 f.; Budge *Cat. Brit. Mus. 3 and 4 Rooms* S. 255.

[4] Die Vermutung von Jéquier *Rec. Trav.* XXX S 40 ff., man habe diese Bumerangs neben schlafende Kinder gelegt, um diese gegen böse Tiere, besonders Krokodile und Schlangen zu schützen, ermangelt der monumentalen Bestätigung. In dem von ihm dafür angeführten Texte (*Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXVII S. 302) beruht die Negation, auf welcher er seine Beweisführung aufbaut, auf einer Ergänzung der fragmentierten Inschrift.

können, als wirksam, sondern auch die althergebrachten Waffen selbst.

Eine in den Reliefs der thebanischen Zeit häufige Szene zeigt die Gottheit, wie sie dem Könige das Schlachtschwert *chepesch*[1] überreicht[2], damit er dieses im Kampfe mit den Feinden Ägyptens führe. Gelegentlich ist auf dem Schwerte als Krönung der Kopf des heiligen Tieres des betreffenden Gottes angebracht, womit vermutlich[3] Eigennamen[4] wie *Amen* (Ment usf.) *-ḥer-chepesch-f* „Amon (Month usf.) auf seinem Sichelschwert" zusammenhängen. Die Übergabe erfolgte in derart feierlicher Weise, daß es sich nicht nur um eine beliebige Waffe handeln kann, sondern daß diesem Sichelschwerte ein besonderer Wert innewohnen muß. Hiermit stimmt es überein, daß die eben erwähnten Eigennamen auf dasselbe Bezug nehmen, und daß in einer feierlichen Szene zu Abydos[5] Amon dem vor ihm knienden Könige außer dem Chepesch die Keule *ḥet'* darreicht, welcher bereits als einer heiligen Waffe zu gedenken war. Auch der als Eigennamen verwertete[6] Titel des Amon Userchepesch „Mächtig in bezug auf das Schlachtschwert" bestätigt diese Anschauung.

Eine demotisch erhaltene Erzählung[7] berichtet ausführlich

---

[1] Das Wort *chepesch* bedeutet ursprünglich den Tier-, besonders den Rinderschenkel, vor allem das Vorderbein (Loret *Préface* zu Lortet und Gaillard *La Faune momifiée de l' ancienne Égypte* I S. VIII f.). Es erinnert damit an eine der ursprünglichsten Waffen der Ägypter, wie dies auch der Knochen tut, den man bis in späte Zeit hinein dem Zeichen des bewaffneten Armes gelegentlich statt des Sichelmessers in die Hand gab (Maspero *Études de Myth.* V S. 294 f.).

[2] *διδοὺς ὅπλον νικητικόν* (Dekret von Rosette Z. 39).

[3] Maspero a. a. O. V S. 416 f.; vgl. Champollion *Mon.* II Taf. 188 Nr. 5.

[4] Levy a. a. O. S. 57.

[5] Capart *Abydos. Le Temple de Séti* I Taf. 10.

[6] Levy a. a. O. S. 46.

[7] Spiegelberg *Der Sagenkreis des Königs Petubastis.* Leipzig 1910. S. 43 ff.; freie Übersetzung Maspero *Contes populaires de l' Égypte ancienne* 4. Auflage S. 231 ff.

über die Kämpfe um eine Art Harnisch, welcher der einen Partei geraubt worden war. Das große Gewicht, welches auf das Waffenstück gelegt wird, zeigt, wenn dies der Text auch nicht ausdrücklich bemerkt, daß mit seinem Besitz besondere Macht verbunden war und es als ein mit magischer Kraft ausgestattetes Gerät galt. Eine gewisse Ehrwürdigkeit des Harnisch wird ferner vorausgesetzt, wenn der König Amasis nach Lindos und nach Lakedämon Panzerhemden weihte[1], doch wäre es immerhin möglich, daß in diesen Fällen hellenische Auffassungen mitgespielt hätten.

Wagen werden mehrfach in ägyptischen Texten in ihren einzelnen Teilen geschildert[2] und mit etymologischen Spielereien in Verbindung gebracht. Dabei vergleicht man sie[3] in ihrer Kraft mit dem einen oder anderen Gotte, ohne sie freilich gleichzeitig selbst zu vergöttern. Aus den in großer Zahl auftretenden Bildern von Waffen[4], Beilen, Keulen, Äxten, Bogen, Pfeilen, Schleudern usw. auf den Särgen[5], seltener in den Gräbern[6] des Mittleren Reiches kann man keine Schlüsse auf einen Waffenkult ziehen. Sie sind hier ebenso wie die daneben auftretenden Kleidungsstücke, Werkzeuge, Zepter, als Gebrauchs-

[1] Herodot II. 182, III. 47; vgl. Wiedemann *Herodots Zweites Buch* S. 613 ff.; Blinkenberg *Die lindische Tempelchronik* (Lietzmanns Kleine Texte 131) S. 25, XXIX.

[2] *Pap. Koller* ed. Wiedemann, Hieratische Texte Taf. 10—11; *Pap. Anastasi* I. 18. 3 ff.; IV. 16. 7 ff.

[3] Ostrakon zu Edinburg bei Erman *Mém. du Congrès des Orient. St. Étienne* II S. 430 ff. und *Aeg. Zeitschr.* XVIII S. 94 f.

[4] Für die ägyptischen Waffenformen vgl. Wilkinson-Birch *Manners and Customs* I S. 198 ff.; Maspero *Hist. anc. de l' Orient classique* II S. 209 ff.; Chabas *Études sur l' Antiquité historique* S. 87 ff.; Erman *Ägypten* S. 717 ff. Gute farbige Bilder aus dem Grabe Ramses' III bei Champollion *Mon.* III Taf. 262 ff.; Rosellini *Mon. civ.* Taf 121.

[5] Lepsius *Älteste Texte des Todtenbuches*. Berlin 1867; Lacau *Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire* (Cat. Kairo), 2 Bde. Kairo 1904—6; Leps. *Denkm.* II, 145—8 usf.

[6] Grab des Ḥor-ḥotep bei Maspero *Mém. de la Miss. du Caire* I, 2 S. 136 und Tafeln

gegenstände gedacht, welche der Tote durch seine Zauberformeln in die Wirklichkeit rufen sollte, um sie dann im Jenseits verwerten zu können. Als seine Schutz- und Angriffswaffen laufen diese Bilder parallel mit den Waffen selbst, welche man im Original[1] oder in kleinen Modellen[2] in das Grab legte.

Wenn damit diese Sargdarstellungen in Wegfall kommen, so genügen doch die übrigen hier zusammengestellten Belege, um zu zeigen, daß in Ägypten tatsächlich ein Waffenkult vorhanden war, der besonders in der Frühzeit eine große Rolle spielte. Wenn diese Verehrungsform im Laufe der Zeit stark zurücktrat, so war dies die Folge einer allmählichen Änderung des Charakters des ägyptischen Volkes. Die Ägypter der Frühzeit waren kriegerische Leute. Ihre Reliefs bevorzugen Kampfszenen, und in ihren Nekropolen finden sich zahlreiche Tote, welche bei Lebzeiten mehr oder weniger schwere Wunden davongetragen haben. Als das Volk längere Zeit an den Ufern des Niles geweilt und die Annehmlichkeit des dortigen Lebens kennengelernt hatte, schwand diese Gesinnungsart. Das Dasein verfloß dem Ägypter so erfreulich, daß er sich nichts Besseres auszudenken vermochte und sich daher das Jenseits und die Gefilde der Seligen unmittelbar nach dem Vorbilde des Lebensverlaufes im Niltale ausmalte. Galt das irdische Leben als derart glückselig, so mußte der Mensch naturgemäß bestrebt sein, es sich zu bewahren und Gelegenheiten, bei denen es bedroht werden konnte, zu vermeiden. Infolgedessen spielte, soweit die Texte Rückschlüsse gestatten, bereits im Alten Reiche der persönliche Mut eine geringe Rolle. Während der historischen Zeit waren es nicht die Ägypter selbst, sondern Söldnerheere, welche die Schlachten des Landes schlugen. Zunächst Neger, dann Libyer, später Angehörige der Seevölker im östlichen Mittelmeere und endlich Karer und Ionier. Im Mittelalter

[1] z. B. Nash *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXXIII S. 135; XXXIV S. 35 f.; Budge *Archaeologia* LIII S. 83 ff.

[2] Daressy *Ann. Serv. Ant.* I S. 42.

und bis in die Neuzeit hinein hat sich dieses Verhältnis kaum geändert. Die Kerntruppen wurden aus Fremden gebildet, die Ägypter hielten sich vorsichtig zurück. So konnten denn auch die Waffen, welche der Ägypter der Vorzeit hochgehalten und verehrt hatte, ihre alte Bedeutung nicht bewahren. Ihre Verehrung nahm ab. Sie wurden zwar, entsprechend den konservativen Neigungen des Volkes, in Einzelfällen dauernd heilig gehalten, ein wirkliches Volksempfinden lebte aber nicht mehr in diesem Kulte. Er hat es daher nicht vermocht in seiner Verbreitung sonstigen Volkskulten, wie etwa dem Tierkulte, zur Seite zu treten. Man darf aber andererseits die Wichtigkeit des Waffenkultes für die Frühentwicklung der ägyptischen Religion nicht unterschätzen, und es ist entschieden verfehlt, wenn er in den Behandlungen der ägyptischen Glaubenslehren so gut wie ganz übergangen wird. An ihn erinnerte vor allem das Ideogramm für Gott, auch in den Zeiten, in welchen der tatsächliche Kult der Axt, dem es seine Bedeutung verdankte, längst in Vergessenheit geraten war.

Platons Gedanken über Gott und das Verhältnis der Welt und des Menschen zu ihm

Von **C. Ritter** in Tübingen

(Schluß zu S. 233 ff.)

Mehrfach wird ja auch angedeutet und ausgesprochen[1], daß nur für das beschränkte menschliche Verständnis die Ursachen der sinnlichen Wirklichkeit und des Geschehens in der Welt als geteilt und in Gegensätze zerspalten erscheinen. Ein Verstand, der alles mit einem Blick umfaßte und das Ganze der Welt, das für uns sinnlich gar nicht wahrnehmbar ist, in unbeschränkter Vollständigkeit übersähe, würde also wohl (vgl. S. 255, 264) auch das körperliche Sein und dessen Prinzip aus Gott ableiten und damit als Verwirklichung eines göttlichen Zweckgedankens erkennen und seine scheinbare Mangelhaftigkeit aufheben, würde einsehen, daß eben die Sinnlichkeit und Räumlichkeit zur Schönheit und Vollkommenheit der Welt gehört, daß eine vollkommenere Welt als unsere bestehende in der Tat schon gar nicht denkbar, daß das Wirkliche im ganzen Umfang — nach Hegels Ausdruck — vernünftig sei oder, wie Epiktetos sich ausdrückt, daß Gott sich kein Ziel gesteckt hat, um es zu verfehlen, und darum Schlechtes in der Welt nicht aufkommen kann.[2]

Insbesondere gehören die Gesetze der Logik und Mathematik, kurz alle Denknotwendigkeiten zu der selbst die Götter bindenden Notwendigkeit. Natürlich; denn es kann niemals Gottes Wille sein, sich gegen den Zwang zu wenden, der in

---

[1] Vgl. *Tim.* 29 c, 34 c, 48 c, 52 d.

[2] Epikt. *Ench.* 27 *ὥσπερ σκοπὸς πρὸς τὸ ἀποτυχεῖν οὐ τίθεται, οὕτως οὐδὲ κακοῦ φύσις ἐν κόσμῳ γίνεται.* Andere Belege, die die Übereinstimmung der stoischen Ansicht mit der platonischen zeigen, sind zu holen aus Epikt. *Diatr.* I, 12, 17 ff.; I, 29, 29; Diog. L. VII, 87.

der Vernunft selber liegt und in ihrem Wesen begründet ist. Das Widersinnige und Widervernünftige kann ein vernünftiges Wesen nicht wollen. Auch wir verstehen mit unserem beschränkten Verstande, daß dieser selbst, mit dem wir alles beurteilen, zum Unsinn und Unverstand würde, wenn die Gesetze der Logik dahinfielen. Daß sie streng gelten und die Verwirklichung mancher Gedanken ausschließen, nämlich eben unklarer, widerspruchsvoller, das ist keine Unvollkommenheit, kein Mangel, sondern eine Vollkommenheit der Weltwirklichkeit. Also was wir als Schranken der Macht Gottes bezeichnen möchten, sind Folgerungen, die sich aus seinem eigenen Wesen ergeben, geradezu Ausflüsse seiner Macht selbst und keine wirklichen Schranken oder Grenzen.

Das gilt nicht bloß für Gedankenzusammenhänge, sondern es gilt namentlich auch für die Verkettungen des Handelns. Hier gibt es für Gott sittliche Notwendigkeiten, die aber ebenfalls zu seinem ureigensten Wesen gehören und nur wieder ein Stück seiner Vollkommenheit ausmachen. Und diese sittlichen Notwendigkeiten hängen mit den logischen aufs engste zusammen. Denn sittlich gut ist ja für Platon (wie oben S. 236 kurz[1] ausgeführt) das durch Vernunft Begründete. Für einen Menschen, der volle Erkenntnis besäße, wäre es selbstverständlich und notwendig, daß er nur das Richtige und Gute wollen und tun könnte. Für den „Weisen" gäbe es keine Pflicht, wenn man unter diesem Wort das von irgend fremdem Willen auferlegte Gebot versteht, sondern diese wäre ersetzt durch jene innere Notwendigkeit zum richtigen Handeln. Natürlich kann es vollends für den allwissenden Gott keine Pflicht geben. Das Beste, was überhaupt verwirklicht werden konnte, hat er stets in die Wirklichkeit übergeführt. Das höchste Ziel aber, das er seiner Schöpfertätigkeit setzte, war das Dasein des Menschen als eines zur Sittlichkeit befähigten Wesens, das

[1] Zur eingehenderen Begründung muß ich auf meinen *Platon* Bd. II verweisen.

diese seine Fähigkeit wirklich benutze und ausbilde. Es wäre widersinnig und ist darum unmöglich, daß bei dieser Absicht Gottes die Bedingungen für den handelnden Menschen in der Welt so gestellt, die Umstände so geordnet wären, daß sittliches Handeln gegen sein eigenes Wohl verstöße. Im Gegenteil, man kann nur annehmen, daß Gott dafür gesorgt hat und sorgt, daß durch Tugend die Glückseligkeit erworben werde. Nur dadurch, daß die von Gott gesetzte Weltordnung das wirklich gewährleistet, und daß sie also unter sittlichem Gesichtspunkt befriedigend erscheint oder, wie wir wohl kurz sagen, sittlich ist, kann Gott selber vollkommene Güte bewähren. Alles Äußerliche muß dabei als Untergeordnetes und Nebensächliches jenem höchsten Zwecke dienen und ist um seinetwillen so, wie es eben ist. Die teleologische Forderung des *Phaidon*, es sollte, um Zweifel an der Tatsächlichkeit behaupteter Sätze auszuschließen, von jeder Einzelheit, wie z. B. von der Gestalt der Erde und dem Platz, den sie im Weltraum einnehme, nachgewiesen werden, daß eine auf irgendwelche andere Weise getroffene Bestimmtheit weniger gut und vollkommen wäre, wird nun die klarere Deutung erhalten können: jegliches habe genau so, wie es wirklich ist, werden müssen, damit eben die wunderbare Organisation des Menschen zustande komme, dessen Leib von der Erde, auf der er wohnt, unter dem Einfluß kosmischer Kräfte zum Träger seiner vernünftigen Seele und zur Grundlage aller ihrer geistigen und namentlich auch sittlichen Betätigungen gebildet werden sollte. Das Auge z. B., lehrt uns der *Timaios*[1], dessen für die leiblichen Bedürfnisse so überaus zweckmäßigen Bau uns die Physiologie beschreibt, hat Gott doch vornehmlich dazu so kunstvoll eingerichtet, daß durch die Wunder, die wir damit erschauen, der Trieb zum Forschen (die *φιλοσοφία*) in uns geweckt werde; die aufrechte Haltung ist dem Menschen dazu gegeben, damit er die Gestirne des Himmels betrachten und ihre Umläufe

[1] 47 a ff.

studieren könne, deren Regelmäßigkeit die Vorstellung von Zahl und Zeit in uns entstehen läßt.

Während alle menschlichen Vorzüge nur in Mangelhaftigkeit und Beschränktheit vorhanden sind, besitzt Gott überhaupt alle Eigenschaften, die ihn auszeichnen, in vollem Grade. Gottes Dasein schließt jegliche Fülle des Seins in sich. Seine Gedanken sind durchaus vernünftig und klar, und ihre Darstellung in sinnlichem Stoffe ist von vollendeter Schönheit. Seine Weisheit ist Allwissenheit, seine Macht ist Allmacht, und es gibt für sein Erkennen und Wirken keine Beschränkung in Zeit und Raum oder durch Zeit und Raum. Seine Güte ist vollkommene Güte. Deshalb kann auch nur Gutes von ihm kommen, und alles Gute in der Welt fließt aus ihm als seiner tiefsten Quelle. Sein Wille ist heilig. Eben wegen seiner Vollkommenheit ist Gott aller Dinge Maß; nicht, wie Protagoras meinte, der Mensch: „denn nichts Unvollkommenes ist Maß.[1]“ Gott den Menschen ähnlich sich vorzustellen ist gründlich verkehrt. In welchem Sinne wir etwa von einem Leib Gottes reden können, haben wir schon gesehen. Jedenfalls besitzt Gottes Leib keine Ähnlichkeit der Gestaltung mit dem menschlichen Leibe. Und niemals wird sich Gott in menschlicher Gestalt darstellen. Daß er gar sich verwandelnd verschiedene Gestalten annehme, wie die Göttersagen berichten, ist ganz unglaublich. Er ist ja in seiner ewigen und allgegenwärtigen, alle Zeit und allen Raum überragenden Wirklichkeit schlechthin unwandelbar. Von dem göttlichen Geist dürfen wir uns eine Vorstellung machen von unserem eigenen menschlichen Geist aus, indem wir alle Mangelhaftigkeit und Beschränktheit desselben aufgehoben denken. Das Allertörichteste ist, wenn Menschen den Göttern Dinge nachsagen, die sie bei ihresgleichen selber als Schwächen und Fehler, namentlich als sittliche Fehler, ansehen: Bestechlichkeit durch Geschenke, sinnliche Begierden irgendwelcher Art, namentlich Liebesverlangen, oder daß sie

[1] *Pol.* 504 c ἀτελὲς γὰρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον.

jemals einem Menschen Schaden zugefügt und Übles angetan haben. Derlei Reden sind durchaus nicht zu dulden. Man mag Bedenken tragen, von einem Willensentschluß Gottes zu sprechen, der entstände und dann erst ausgeführt werden müßte. Jedenfalls gibt es keine gegensätzlichen Spannungen im göttlichen Willen. Auch kein Affekt und keine Leidenschaft kann die Götter erregen, keine Sorge, nicht Zorn, nicht Neid, Mißgunst oder Rachsucht; kein Leid kann sie betrüben und umgekehrt können sie auch nicht Freuden nach menschlicher Art empfinden oder Hoffnungen hegen: alle solche Regungen kommen nur dem beschränkten menschlichen Geist zu und wurzeln in den der Sinnlichkeit verhafteten Teilen unserer Seele. Zusammenfassend wird man sagen dürfen: Gottes Geist hat keine individuellen, keine persönlichen Züge; er ist reine Vernunft und wirkt als vernünftige und belebende Kraft zum Guten, das überall, wo es in der Welt besteht oder hervortritt, durch ihn als den objektiven Grund oder „die Idee" des Guten gewirkt und bedingt ist. Der Umstand, daß die „Idee des Guten" in der Schilderung der *Politeia* und das absolute Gute in der des *Philebos* aller Züge eines persönlichen Wesens völlig ermangeln, kann darum jedenfalls keinen Gegengrund abgeben gegen ihre Gleichsetzung mit Gott.

Wenn man von Heroen spricht und diese von Göttern abstammend sich vorstellt, so darf auch von ihnen nichts Unsittliches und Unwürdiges behauptet werden, sondern nur Handlungen, durch die sie bewiesen haben, daß sie an Tüchtigkeit das gewöhnliche Menschenmaß übertrafen. Z. B. daß Achilleus sich am Schlusse der *Ilias* durch reiche Gaben bestimmen läßt, den Leichnam des Hektor herauszugeben, ist unerträglich. „Es ist sogar eine Sünde, solches zu behaupten und anderen, die es erzählen, es zu glauben.[1]" Und zu dem kleinlichen Zuge, der hier das Bild des Helden entstellt, wird an anderen Stellen noch ein Flecken ganz entgegengesetzter

[1] *Pol.* 391 a.

Art hinzugefügt, hochfahrender Sinn und trotzige Auflehnung selbst gegen die Götter, mit denen zu kämpfen er sich vermißt, dazu noch rohe Grausamkeit. Dergleichen darf von ihm, dem Sohn einer Göttin und des Zeusenkels Peleus, dem Zögling des weisen Cheiron, nicht ausgesagt werden.[1] Oder wenn Tragiker und Pindaros von Asklepios behaupten, er habe aus Gewinnsucht einen reichen Mann geheilt, der eigentlich schon dem Tode verfallen gewesen sei, und zur Strafe dafür sei er vom Blitz erschlagen worden, so ist diese Erzählung jedenfalls unvereinbar mit der Angabe, daß er ein Göttersohn gewesen sei.[2]

Ein christlicher Denker mag seine tiefsten Gedanken über Gott wohl aussprechen in den Sätzen: Er ist der Schöpfer und Erhalter aller Dinge in der Welt, namentlich auch des Menschen; er sorgt für jeden einzelnen von uns wie ein Vater für seine Kinder; Gott ist vollkommen gut und heilig; Gott ist Wahrheit; Gott ist Liebe. Die meisten dieser Gedanken haben wir auch bei Platon gefunden. Auch der Ausdruck der Gedanken ist oft merkwürdig ähnlich, und bei kleinen Verschiedenheiten ist zu bedenken, daß doch wohl Übereinstimmung darüber herrscht, wir Menschen seien nicht imstande, das göttliche Wesen ganz zu begreifen und in vollkommen zutreffenden Worten zu beschreiben, sondern wir müssen uns einer andeutenden bildlichen Redeweise bedienen.[3] „Gott ist die Wahrheit“: so hätte Platon sich wohl schwerlich ausgedrückt.[4] Doch

[1] *Pol.* 391 c [2] *Pol.* 408 b c.

[3] Sehr zurückhaltend drückt sich z. B. Sokrates im *Kratylos* aus (400 e f. nach Apelts Übers.): „Wenn wir vernünftig wären, würden wir sagen, daß wir über die Götter nichts wissen, weder über sie selbst noch ihre eigentlichen Namen, mit denen sie sich selbst nennen. Wir wollen uns über sie kein Urteil anmaßen, denn wir glauben dazu nicht befähigt zu sein, sondern nur über die Vorstellung, nach welcher die Menschen ihnen Namen beilegten. Denn das ist unverfänglich.“ Und im *Sophistes* 254 a wird die Erklärung abgegeben: „bei der Mehrzahl der Menschen ist das Seelenauge zu schwach, um den ruhigen Anblick der Gottheit ertragen zu können.“

[4] Die Idee des Guten ist nach *Pol.* 508 e nicht Wahrheit oder Erkenntnis, sondern deren Quell und Ursache.

wenn er lehrt: Gott ist durchaus lauter und wahr, er kann nicht irren und kann nicht trügen, er leitet auch den Geist des Menschen, der ehrlichen Sinnes ohne Eitelkeit und Eigensucht nachforscht, zur Wahrheit, und die Wahrheit Suchenden sind ihm in ihrem Streben ähnlich, sind gottbegnadet und gottgeliebt, so ist damit doch wohl genau dasselbe gemeint, wie mit jener kurzen Gleichsetzung des Evangelisten: Gott ist die Wahrheit. Und wieder: die Formel „Gott ist die Liebe" klingt unplatonisch. Aber im Sinne Platons dürfen wir sagen: von Gott kommt die Liebe und zu ihm führt sie. Die Begeisterung (der Eros) wird im Herzen der Menschen entzündet durch die Ahnung der ewigen unsinnlichen Ideen, die alle in der höchsten Idee, der des Guten, sich zusammenschließen und von ihr gewissermaßen abhängen, so daß man sie alle als Ausfluß oder geradezu als Züge ihres eigenen Wesens, des göttlichen Wesens betrachten darf. Und diese Begeisterung treibt den Menschen, in dem sie erglüht ist, zum Wirken für das Gute im Zusammenschluß mit anderen Menschen, treibt ihn dazu, daß er, wie es im *Symposion* heißt[1], „nicht Schattenbilder der Tugend erzeugt, sondern die wahre Tugend selbst". Indem er so im Verein mit anderen wirkt und inne wird, daß der Gute von Natur dem Guten verwandt und förderlich ist, entsteht das Gefühl der Zusammengehörigkeit, das alle eng selbstischen Neigungen überwindet, die Gesinnung, die in den *Nomoi* als Bedingung des Bestandes eines gut geordneten Staatswesens geschildert ist, wobei alle durch Freundschaft (oder Liebe, als *φίλοι*) miteinander verbunden sind.[2] Und wiederum wird der Mensch dadurch, daß er diese Gesinnung hegt und betätigt, gottverwandt, gottähnlich und damit zugleich Gott wohlgefällig, gottgeliebt Freilich die Liebe Gottes zu ihm dürfen wir uns wieder nicht

[1] *Symp.* 212 a *τίκτειν οὐκ εἴδωλα ἀρετῆς, ἅτε οὐκ εἰδώλων ἐφαπτομένῳ, ἀλλ' ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ. τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρεψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι κτλ.* Vgl. meinen *Platon* I S. 518.

[2] *Nom.* 693 c, 694 b, 701 d.

in menschlicher Weise, wo Liebe zur Einseitigkeit und Schwäche zu werden und eine affektartige Beschaffenheit anzunehmen pflegt, vorstellig machen. Sie ist mehr nur Billigung. Wir müssen Bedenken tragen, sie mit der Liebe eines Vaters zu seinen Kindern zu vergleichen. Aber doch benützt auch Platon, wo er von dem Verhältnis Gottes zu seinen Geschöpfen spricht, das Bild des Vaters. Im *Timaios* nennt er Gott, aus dessen Güte der Schöpfergedanke hervorgeht, zu wiederholten Malen den Vater der Welt, auch spricht er von seiner Fürsorge für sie.[1] In der *Apologia* und dem *Phaidon* wird die Fürsorge Gottes für uns höherer Leitung und Hilfe so bedürftigen Menschen als Überzeugung des Sokrates ausgesprochen. In verschiedenen Dialogen werden die Lehren gewisser religiösen Sekten (der Orphiker und Pythagoreer), daß wir den Göttern zu eigen gehören und jeder Mensch unter besonderer göttlicher Obhut stehe, mit Wärme vorgetragen. Aus dem ganzen Ton spürt man, daß Platon sehr geneigt ist, ihnen recht zu geben, nur daß er in diesen Dingen (ähnlich wie Sokrates) nichts Sicheres glaubt aufstellen zu können. Namentlich aber sind hier die Ausführungen der *Nomoi* zu beachten, die in längerem Zusammenhang die Frage, ob es überhaupt göttliche Wesen gebe, und wie man sich ihr Verhältnis zu der Welt und zu den Menschen vorzustellen habe, erörtert. Im Auszug[2] lassen sie sich mit Folgendem wiedergeben:

Daß es überhaupt göttliche Mächte in der Welt gibt, daß die wunderbare Ordnung und Regelmäßigkeit, mit der sich die Himmelskörper bewegen, nur durch göttliche Vernunft hervorgebracht sein kann, das drängt sich jedem nachdenklichen Beobachter mit überzeugender Klarheit auf. Es scheint aber be-

[1] *Tim.* 28c *τὸν . . ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός*, 30b *διὰ τὴν τοῦ θεοῦ πρόνοιαν*, 41a *ὁ τόδε τὸ πᾶν γεννήσας*, 41a *θεοὶ θεῶν* (gemeint sind die Gestirne), *ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων* (ähnlich heißt Gott 42e und 71d deren Vater).

[2] Das Folgende ist ziemlich wörtlich meiner Inhaltsdarstellung der *Nomoi* S. 100—103 entnommen.

rechtigt, nicht bloß dem All im ganzen Belebtheit oder eine von Gott ihm eingepflanzte Seele zuzuschreiben, sondern auch jedem einzelnen der Gestirne. Wenn die Atheisten, die Gottesleugner, einer weiteren Widerlegung gar nicht bedürfen, so muß man sich noch gegen eine andere Klasse von Gottlosen wenden, die zwar die Existenz von Göttern nicht bezweifeln, aber des Glaubens sind, daß dieselben sich nicht um die menschlichen Dinge kümmern. Das viele Unrecht, das sie in der Welt geschehen sehen, macht es ihnen unmöglich, an eine bis ins einzelne gehende Weltregierung zu glauben. Nimmt man aber einmal die Existenz von Göttern an, so muß man sie mit aller Vollkommenheit ausgestattet, von aller Mangelhaftigkeit und Fehlerhaftigkeit frei denken. Insbesondere gehört es nach jedermanns Verstand auch zum Begriff der Gottheit, daß sie alles wisse, sehe und höre, was man überhaupt wissen und wahrnehmen kann, und zu allem, was überhaupt irgendwie möglich ist, die volle Macht besitze. Wer sich nun aber einer Sache, für die er zu sorgen hat, nur in einigen Punkten annimmt, andere vernachlässigend, während er imstande wäre, alles einzelne zu besorgen, versteht entweder nichts von der Sache oder verdient den Vorwurf der Faulheit und Nachlässigkeit oder den noch schlimmeren der Weichlichkeit. Ein solcher Vorwurf kann die Götter gewiß nicht treffen; und täuschen können sich diese auch nicht darüber, daß die Menschen, die wie alles Lebendige und der ganze Himmel Eigentum der Götter sind, ihrer Leitung und Fürsorge bedürfen, und daß das Ganze nicht in Ordnung bliebe, wenn seine Bestandteile verabsäumt würden. Wenn ein menschlicher Handwerker seine Trefflichkeit damit erweist, daß er das Kleine wie das Große in gleicher Weise und zumal vollkommen ausführt, der gute menschliche Herrscher und Staatsmann das Kleine über dem Großen nicht aus den Augen verliert, so darf man von einem Gott nicht annehmen, daß er sein Werk und seine Fürsorge in einseitiger Beschränktheit übe. Hiemit wäre auch die Be-

hauptung von der Gleichgültigkeit der Götter als unhaltbar abgetan. Der strenge Beweis soll aber noch durch eine freier gehaltene Betrachtung verstärkt werden.[1] Jedes einzelne in der

[1] Die wörtliche Übersetzung der ersten Sätze von Kapitel 12 Buch X (903 b ff.) lautet bei Susemihl folgendermaßen: „Wir wollen den Jüngling zu überzeugen suchen, daß von dem, dessen Fürsorge das ganze Weltall umfaßt, alle Dinge so angeordnet sind, wie es zur Erhaltung und Vollkommenheit des Ganzen erforderlich ist, so daß jeder Teil wirkt und leidet, was ihm eben hiernach zukommt und soweit eben hiernach sein Vermögen reicht. Über diese besonderen Teile sind Herrscher gesetzt, ihr Tun und Leiden durchgängig bis ins kleinste zu regieren und so die Vollendung des Ganzen bis in die kleinsten Teile zu befördern. Ein solches Teilchen bist nun auch du, armer Sterblicher, welches, so klein es ist, doch allezeit auf die Zwecke des Ganzen hinarbeitet und in ihnen seinen Zweck hat. Du aber bedenkst eben dies nicht und es bleibt dir verborgen, daß alles, was da entsteht, eben nur um deswillen entsteht, damit jenes ⟨ewige⟩ Wesen, welches dem Leben des Ganzen zugrunde liegt, ein glückseliges sei" — *ὅπως ⟨ᾖ⟩ ἡ τῷ τοῦ παντὸς βίῳ ὑπάρχουσα εὐδαίμων οὐσία*: den Sinn dieser Worte verstehe ich etwas anders als Susemihl; ich würde, etwas frei, übersetzen: „damit im Ganzen die höchste Summe des Glücks verwirklicht sei." Vgl. auch die neueste Übersetzung von Apelt (*Philos. Bibl.* 160 S. 427): „daß alles Werden . . . auf den glücklichen Bestand des Gesamtlebens der Welt . . . gerichtet ist." Übrigens schreibt ja der *Timaios* dem Weltganzen eine Seele zu, die ich (s. S. 251, 256 f.) Bedenken getragen habe, mit Gottes Geist oder Seele völlig in eins zu setzen. Sie könnte vielleicht mit *ἡ τοῦ παντὸς βίῳ ὑπάρχουσα οὐσία* bezeichnet sein, und es ist denkbar, daß Platon ihr nicht bloß organisierende Kräfte zuerkennen wollte, sondern auch die Fähigkeit der Lustempfindung. Auch Vorstellungen, wie wir sie bei einigen späteren Philosophen, namentlich der stoischen Sekte, finden, daß die aus der Verbindung mit dem irdischen Leib vollständig gelösten Seelen (das wären nach *Phaid.* 64 e ff. und besonders 80 e ff. solche, die ihr Leben hienieden in echt philosophischem Sinn, in strengem Wahrheitsstreben geführt haben) zur unmittelbaren Vereinigung mit dem Weltgeist oder der Weltseele gelangen, um an deren Glückseligkeit teilzunehmen (vgl. *Faust*: „schaffend Götterleben zu genießen"), sind ja vielleicht Platon nicht ganz fremd — „und daß dies Ganze nicht um deinetwillen geworden ist, sondern du um des Ganzen willen . . . Du aber murrst, weil du nicht einsiehst, inwiefern das, was für dich das Beste ist, zugleich dem Ganzen und, soweit es die allgemeinen Gesetze des Werdens gestatten, auch dir entsprechen kann."

Welt, auch das Kleinste, ist auf den Zusammenklang mit allen anderen zum einheitlich schönen Akkord gestimmt; in seiner eigentümlichen Besonderheit besteht es von Anfang an nur dadurch, daß es bestimmende Einwirkungen von allen Seiten her erleidet und solche seinerseits nach allen Seiten ausübt. Die Grundgesetze dieses Wirkens und Leidens, des Werdens und der Bewegung überhaupt, sind mit dem Zwecke der Begründung vollkommener Glückseligkeit für die Gesamtheit von der alles überschauenden und durchdringenden Vernunft der Gottheit so festgestellt, daß sich aus ihnen von selbst die unendlichen einzelnen Bewegungen und Veränderungen jedes Dinges und alle Folgen daraus im Zusammentreffen mit anderen sich verändernden Dingen ergeben. So bedarf es also keines Eingreifens der waltenden göttlichen Macht im einzelnen Falle mehr; die Weltregierung ist für sie höchst einfach. Auch die Freiheit der Entschließungen, die der menschlichen Seele gelassen ist, vermag die festen göttlichen Ordnungen nicht zu stören, die göttlichen Pläne nicht zu durchkreuzen. Denn jede Entschließung und Handlung, die die Seele umgestaltet, indem sie dieselbe bewegt, hat für diese selber ihre zum voraus angeordneten Folgen. Dem Meister der Welt aber, der dem in unüberschreitbaren Grenzen sich bewegenden menschlichen Treiben zusieht, bleibt höchstens die Mühe übrig, die einzelne Seele, wie der Spieler seinen Stein im Brettspiel, von der Stelle zu rücken, nach Regeln, die er selbst gegeben hat.

Wenn es sich nun so verhält, so darf der einzelne Mensch nicht den Anspruch erheben, als sollte alles für ihn nach seinem Sinn und Wunsch von Gott zugerichtet werden oder seinem Verstand begreiflich sein. Da ihm der Überblick über das Ganze der Welt fehlt, sollte er sich nicht vermessen, von Betrachtungen der Schicksale des einzelnen aus urteilen zu wollen. Was ihm mangelhaft scheint, ist eben doch das Bestmögliche, und Ungerechtigkeiten, über die er klagt, würde er als gerechte Ordnung anerkennen, wenn sein Gesichtskreis nicht zu be-

schränkt wäre. Jeder ist dahin gestellt, wo seine Schlechtigkeit dem Ganzen am wenigsten schadet, oder wo das Gute in ihm am meisten nützt; und jeder findet auch für sich so viel Glück, als er durch die selbstgewollte Beschaffenheit seines Herzens verdient: und zwar schon im Leben, wo der Gute mit Guten, der Schlechte mit Schlechten in Gemeinschaft steht und entsprechend Gutes oder Schlimmes von seinesgleichen erfährt, und ebenso nach diesem Leben, was auch immer für ein Zustand ihm nachfolgen mag. Diese Ordnung steht unumstößlich fest: niemand wird sich rühmen können, der göttlichen Strafe zu entrinnen, und ebensowenig wird irgendeinem der Lohn seiner Tugend verloren gehen.

Es bleibt nun schließlich noch die Meinung zu bekämpfen, daß die Götter, deren Existenz und Teilnahme an den menschlichen Angelegenheiten nicht mehr zu bezweifeln ist, bestechlich seien und den unrechten Gewinn nicht strafen, wenn ihnen selbst ein Teil desselben dargebracht wird. Dann wären die Götter, die Herrscher des Himmels, schlechter als die gewöhnlichsten Menschen, die doch, was ihrer Hut anvertraut ist, preiszugeben sich nicht durch Spenden von Wein und Opferdampf oder ähnliche Geschenke bestechen ließen, ja schlechter als Hunde, die ihre Herde bewachen. Eine solche Vorstellung von ihnen ist lächerlich. So kann als bewiesen gelten, daß es Götter gibt, daß sie um die Menschen sich kümmern und daß sie niemals die Gerechtigkeit verleugnen.

Heben wir die wichtigsten Züge der Schilderung heraus: ein Gott, der für die Menschen sorgt, der ihnen immer nur Gutes schickt, sie auch durch Züchtigungen zur Buße und Besserung und damit zu ihrem Glücke leiten will; der die Herzen mit der Ahnung des Höheren erfüllt, dessen Erstrebung sie frei machen würde von dem erniedrigenden, knechtenden Zwang der Sinnlichkeit; der nie über dem Großen der Weltregierung das Kleine des einzelnen Menschenlebens vergißt, — ist das nicht ein väterlich fürsorgender Gott, ist es nicht ein Gott der

Liebe, ist er deutlich unterscheidbar von dem Gott, den der Christ als den seinigen verehrt? Ich glaube nicht.

Es darf uns nicht beirren, daß Platon so oft von den Göttern in der Mehrzahl spricht, und daß er nicht bloß die Gestirngottheiten anerkennt, sondern auch sonst manche Einzelnamen von Göttern braucht, von Zeus, von Apollon und anderen gelegentlich redet, daß er in den *Nomoi* die 12 Monate des Jahres den 12 vornehmsten Göttern, ja jeden einzelnen Tag einer besonderen Gottheit zu weihen vorschlägt, den 3 Chören, die er einrichtet, die Musen, den Apollon, den Dionysos zu Führern bestimmt, daß er in der *Politeia* anordnet, die Einzelheiten des Ritus sollen, wie es in Athen gebräuchlich war, nach den Weisungen des delphischen Gottes vollzogen werden. Es sind das meist Anbequemungen an die herrschende Anschauung in Stücken, wo Platon eine solche für unbedenklich hält, wobei er dem Grundsatz möglichst konservativen Verfahrens folgt. Daß seiner innersten Meinung nach eine einheitliche, in sich ungeteilte Macht die Welt regiert, darüber kann doch wohl kein Zweifel aufkommen. Doch weil er sich bewußt ist, daß seine eigenen Versuche, diese göttliche Macht näher zu beschreiben, mangelhaft bleiben, ist er den Vorstellungen anderer gegenüber weitherzig duldsam und verlangt nur immer, daß sie die Merkmale geistiger und sittlicher Vollkommenheit anerkennen und beachten, die ihm unzweifelhaft feststehen und als die wichtigsten erscheinen. Schon die Tilgung aller individuellen Züge aus der Beschreibung des göttlichen Wesens schließt eine Mehrheit unterscheidbarer göttlicher Personen völlig aus. Im übrigen wird es Platon ziemlich gleichgültig sein, ob man gottbegnadete, vor anderen durch Genialität und Charaktertrefflichkeit ausgezeichnete Menschen, in denen sich das Göttliche, das in allen Menschen wohnt, besonders kräftig erwiesen hat, und ob man Gebilde der Natur, die mit besonders auffallenden und weitreichenden Wirkungskräften ausgestattet sind, wie die Sonne oder die Erde,

als Götter bezeichnen will, oder ob man sie als eine Art Mittelwesen zwischen der Gottheit und den gewöhnlichen Einzeldingen oder den Durchschnittsmenschen behandelt. Abhängig von dem gütigen und allmächtigen Gott, der die Welt und alles, was darinnen ist, ins Dasein gerufen hat, bleiben alle Einzelwesen jedenfalls, und von den Gestirnen, die ja im *Timaios* dadurch, daß ihnen eine Seele beigelegt wird, personifiziert und gewissermaßen vergottet werden, ist eben dort deutlich ausgesprochen, daß sie nur deswegen bestehen, weil er es will und nur so lange als er will.

Aus den geschilderten Anschauungen vom Wesen der Gottheit ergeben sich Folgerungen für das Verhältnis der Menschen zu ihr und weiterhin über das Wesen der Frömmigkeit, über die religiösen Pflichten. Der Mensch ist in Gottes Hand. Uns wie alle lebenden Geschöpfe, heißt es in den *Nomoi,* dürfen wir als wundersames Gebilde aus Götterhand betrachten, „sei es zu ihrem Spielzeug oder in ernster Absicht gezimmert[1]“. Wie Theaterpuppen werden wir von Gott gelenkt an den Drähten unserer Triebe. Gegen diese Erkenntnis der vollen Abhängigkeit des Menschen von Gott erheben sich freilich die verwirrenden Fragen: wie ist es möglich, daß wir auf Wege getrieben werden, die uns von Gott entfernen? Daß unsere sinnliche Natur mit solchem Ungestüm Befriedigung sucht in Dingen, deren Genuß ein Vernunftgebot verletzt? Wie ist es möglich, daß wir die Verantwortung zu tragen haben für unsere Handlungen, die aus einer Anlage entspringen, die Gott uns gegeben hat? Und das Beunruhigende dieser dunklen Fragen bringt wohl die kleinmütige Stimmung hervor, der die Erklärung sich entringt: „Die menschlichen Dinge sind keines

[1] *Nom.* 644d *θαῦμα μὲν ἕκαστον ἡμῶν ἡγησώμεθα τῶν ζῴων θεῖον, εἴτε ὡς παίγνιον ἐκείνων εἴτε ὡς σπουδῇ τινι ξυνεστηκός· οὐ γὰρ δὴ τοῦτό γε γιγνώσκομεν* u. nachher 803c *ἄνθρωπον . . ., ὅπερ εἴπομεν ἔμπροσθεν, θεοῦ τι παίγνιον εἶναι μεμηχανημένον (καὶ ὄντως τοῦτο αὐτοῦ τὸ βέλτιστον γεγονέναι).*

großen Eifers wert." Doch verzichtet soll trotzdem nicht werden auf Eifer und Anstrengung. Sie sind ja unerläßlich, heißt es weiter, geben freilich keine reine Befriedigung.[1] Der jüngere Platon hat sich mutiger ausgesprochen. Ich erinnere[2] an die glaubensstarken Worte, mit denen Sokrates im *Menon* zum unverdrossenen Forschen nach Wahrheit mahnt. Auch im *Phaidon* erklärt dieser die Verzweiflung an der Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft für eine höchst bedauerliche Sache. „Hüten wir uns," sagt er, „daß wir nicht dem Gedanken in unserer Seele Raum geben, es sei wohl in unseren Beweisen nichts stichhaltig"..., „aber mannhaft anstrengen müssen wir uns und Eifer aufwenden", um wirklich zu sicheren Ergebnissen zu gelangen.[3] Und im *Theaitetos* ermuntert er den Knaben, nach einem fehlgeschlagenen Versuch, die gestellte Aufgabe zu lösen: „Behaupte niemals, du habest dazu nicht die Kraft; wenn Gott will und du dich mannhaft zeigst, so wird dir die Kraft nicht fehlen.[4]" Das Streben nach Erkenntnis ist der edelste Trieb der menschlichen Seele. Das Gottverwandte in ihr, das sich darin betätigt, darf nicht von dem Animalischen und Bestialischen unterdrückt werden; aber nur im Kampf kann es sich sieghaft bewahren. Auch in den *Nomoi* wird die mutige Kampfesstimmung nur vorübergehend gedämpft. Dem oben (S. 477) ausgezogenen Beweise dafür, daß die Götter in ihrem Walten unbestechlichen Ge-

[1] *Nom.* 803 b *ἔστι δὴ τοίνυν τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα μεγάλης μὲν σπουδῆς οὐκ ἄξια, ἀναγκαῖόν γε μὴν σπουδάζειν· τοῦτο δὲ οὐκ εὐτυχές.* Das *εὐτυχές* haben wir S. 247 kennengelernt als das durch göttliche Gnade uns bescherte Glück, bei dem wir ohne unser Zutun, ohne *σπουδή* (die Irrtum und Verkehrtheit nicht ausschließt), uns freuen dürfen wie in harmlosem Spiele.

[2] Vgl. meinen *Platon* I, 480.

[3] *Phaid.* 90 d e *πρῶτον . . . τοῦτο εὐλαβηθῶμεν καὶ μὴ παρίωμεν εἰς τὴν ψυχήν, ὡς τῶν λόγων κινδυνεύει οὐδὲν ὑγιὲς εἶναι, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ὅτι ἡμεῖς οὔπω ὑγιῶς ἔχομεν, ἀλλ' ἀνδριστέον καὶ προθυμητέον ὑγιῶς ἔχειν.*

[4] *Theait.* 151 d *ὡς δ' οὐχ οἷός τ' εἶ μηδέποτ' εἴπῃς· ἐὰν γὰρ θεὸς ἐθέλῃ καὶ ἀνδρίζῃ, οἷός τ' ἔσει.*

rechtigkeitssinn zeigen, ist der Gedanke eingefügt, daß wir von ihnen Hilfe und Schutz erhoffen in dem endlosen Kampfe, der hier auf Erden zwischen guten und bösen Mächten geführt wird.[1]

Das bringt uns auf die Frage: was ist es überhaupt mit dem Bösen in der Welt? Es stellt sich uns dar als Gegensatz zum göttlichen Wesen, dem objektiven Halt oder der Ursache des Guten in der Welt. Jedoch wenn Gott alles in allem ist und nach dem alten Spruch „Anfang, Ende und Mitte in seinen Händen hält[2]“, so scheint für etwas zu ihm Gegensätzliches kein Raum frei zu bleiben. Sollte wirklich die Vorstellung einer bösen Macht und die Durchkreuzung göttlicher Absichten irrig sein? Sollte etwa daraus, daß wir unserer Natur nach jegliche Bestimmtheit nur zusammen mit ihrem Gegensatz zu erkennen vermögen[3], so wie der Gedanke des Seienden den des Nichtseienden hervorruft, auch der Gedanke des Guten den des Schlechten erzeugen, ohne daß dem Schlechten für sich Wirklichkeit zukäme? Das kann Platons Meinung nicht sein. Denn der Kampf des Guten gegen das Schlechte wäre dann ein Kampf gegen eingebildete Gegner, und alles, was über schlechte oder böse Handlungen, schlechte Seelenbeschaffenheit, schlechte Menschen gesagt wird, wäre

---

[1] *Nom.* 906 a *συγκεχωρήκαμεν ἡμῖν αὐτοῖς, εἶναι μὲν τὸν οὐρανὸν πολλῶν μεστὸν ἀγαθῶν, εἶναι δὲ καὶ τῶν ἐναντίων . . ., μάχη δή, φαμεν ἀθάνατός ἐστιν ἡ τοιαύτη καὶ φυλακῆς θαυμαστῆς δεομένη. ξύμμαχοι δὲ ἡμῖν θεοί τε ἅμα καὶ δαίμονες, ἡμεῖς δ' αὖ κτήματα θεῶν καὶ δαιμόνων.* (Über Einzelheiten s. meinen Kommentar.) Und auf jenes *τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα μεγάλης σπουδῆς οὐκ ἄξια* folgt bald eine entschuldigende Abmilderung: *ξύγγνωθί μοι· πρὸς γὰρ τὸν θεὸν ἀπιδὼν . . . εἶπον ὅπερ εἴρηκα νῦν· ἔστω δ' οὖν τὸ γένος ἡμῶν μὴ φαῦλον, εἴ σοι φίλον, σπουδῆς δέ τινος ἄξιον.*

[2] *Nom.* 716 a *ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων* — worüber zu vergleichen Weinreich *Archiv f. R. W.* XIX S. 180 ff. — *εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος· τῷ δ' ἀεὶ ξυνέπεται δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός, ἧς ὁ μὲν εὐδαιμονήσειν μέλλων ἐχόμενος ξυνέπεται ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος κτλ.*

[3] *Nom.* 816 d, vgl. *Apol.* 24 d ff., *Soph.* 250 e usw.

verkehrt. Eine entschieden andere Auskunft gibt uns der *Theaitetos*. Hier lehrt Sokrates: „Es ist nicht möglich, daß das Böse aufgehoben werde; denn notwendig muß immer ein Gegensatz zu dem Guten vorhanden sein. Aber unter den Göttern kann es auch nicht weilen, sondern mit Notwendigkeit bewegt es sich immer um die sterbliche Natur und diese unsere Wohnstätte.[1]" Also im Gebiet des Endlichen, Individuellen, Irdischen jedenfalls besteht der Gegensatz zwischen Gutem und Schlechtem wirklich. Zum Wesen des Endlichen, Beschränkten gehört die Mangelhaftigkeit.

Aus diesen Sätzen entstehen indes leicht neue Verlegenheiten. Wenn das Böse in unserer irdischen Welt wirklich vorhanden ist, so muß sein Bestehen objektiv begründet sein, d. h. aber mit anderen Worten, es muß eine Idee des Bösen geben, wie eine Idee des Guten. Und wie das Gute in der Gesinnung oder Seelenverfassung eines wollenden Wesens, eines Geistes, begründet ist, so wird dasselbe für das Böse gelten. Die Idee des Guten durften wir dem göttlichen Geiste gleichsetzen — sollte also das Böse in einem widergöttlichen, einem teuflischen Geiste seine objektive Grundlage haben? Ich meine, dieser Schluß liege nahe. Und ganz abgesehen von den Phantastereien späterer Platoniker kann man für ihn bei Platon selber Anhaltspunkte finden in der unmittelbaren Nachbarschaft der soeben behandelten zwei Hauptstellen über das Böse. Einige Erklärer wollen den *Nomoi* die Lehre entnehmen, es gebe nicht bloß eine gute und Gutes wirkende, sondern auch eine böse und Böses wirkende Seele der Welt, und die merkwürdigen Worte des *Theaitetos* von den Typen des Gottseligen und des gottverlassenen Unseligen, die in der Wirklichkeit als Vorbilder für unsere Beurteilung dienen können[2], ließen sich zur Not auch in ähnlichem Sinne auslegen. Trotzdem glaube ich alle diese Gedanken abweisen zu müssen. Namentlich halte

[1] *Theait.* 176 a.
[2] *Theait.* 176 e.

ich fest an der Auffassung, daß der Gedanke einer bösen Weltseele[1] bloß als Hypothese zur Erwägung aufgestellt, aber sogleich mit Entschiedenheit verworfen werde.

Aber volle Einsicht in das Wesen des Bösen, das muß ich zugeben, ist damit nicht erreicht. Immerhin können wir im Blick auf die Gesamtheit vielleicht verstehen, daß die Mangelhaftigkeit des einzelnen ein Vorteil und Segen ist. Im *Politikos* schildert Platon das bequeme und behagliche Leben, das die Menschen nach hergebrachten Vorstellungen unter der Herrschaft des Kronos auf der Erde führen durften.[2] Dann wirft er die Frage auf, ob die so von der freigebigen Natur Begünstigten wirklich glücklicher gewesen seien als die Menschen unter den jetzigen Verhältnissen, die nur durch strenge Arbeit ihren Unterhalt gewinnen. Er antwortet darauf: wenn die Pfleglinge des Kronos alle die Vorteile, die sich ihnen boten, dazu benutzt haben, um ihre geistige Kultur möglichst hoch zu steigern und zu tieferen Erkenntnissen, als wir sie heute besitzen, vorzudringen, dann haben sie wirklich ein höheres Glück genossen; dagegen wenn sie bequem und träg dem sinnlichen Genuß sich hingaben, dann muß das Urteil über sie umgekehrt lauten. Die Sittlichkeit besteht nur durch den Kampf, der gegen die übergreifende Macht sinnlicher Triebe geführt wird; das Hochgefühl, das der sittlich tüchtige Mensch über seine Seelen- oder Gemütsverfassung empfinden darf, kann eben nur auf sieghafte Führung dieses Kampfes gegründet sein. Daß der Genuß, der durch Anstrengung, Kampf mit Hindernissen und Arbeit erworben wird, am besten schmeckt, dagegen die einfach in den Schoß fallenden Früchte nicht besonders geschätzt werden, gilt für jedes Gebiet, und die ganz eigenartige Befriedigung, die einem Lustgefühl als Folge und Frucht der Arbeit zuwächst[3], ist eben im Gefühl der sittlichen Tüch-

[1] *Nom.* 896 e. [2] *Polit.* 272 a ff.

[3] die übrigens manchmal sogar das vorher negative Vorzeichen eines Gefühlswerts ins Positive umzuändern vermag.

tigkeit als wesentlich eingeschlossen. Dieses sittlich bedingte Lustgefühl, das wir wohl gutes Gewissen nennen, macht das wichtigste Stück und den eigentlichen Gehalt der wahren menschlichen Glückseligkeit aus.[1] Darum ist es widersinnig, die Sittlichkeit zu rühmen und zugleich die Bemühung um sittliche Tüchtigkeit oder den Kampf gegen das, was ihr im Weg steht, aufgehoben zu wünschen oder wegzudenken; so widersinnig, wie wenn man etwa von der Drei oder der Fünf verlangte, daß sie die Eigenschaften der geraden Zahlen annehmen solle.[2] Ja, je größer die Kraft ist, die ein Mensch im Kampf gegen widrige Verhältnisse aufzuwenden hatte, je größer daher auch die Schlechtigkeit der Schwachen, die den Gefahren dieses Kampfes erlegen sind, desto höher wird der sittliche Wert dieses Menschen anzuschlagen sein. In den einfachen, rohen Verhältnissen eines Hirtenvolks, bemerken die *Nomoi*[3], sind die Versuchungen für jedermann gering, namentlich weil der Unterschied zwischen arm und reich nicht groß ist und auch die Reichen keine überfeinerten Genüsse kennen: aber der Unterschied zwischen Tüchtigen und Schlechten ist auch gering. In Athen, der Stadt der zuchtlosen Demokratie, bieten sich Verlockungen aller Art, aber gerade dort unterscheiden sich von der Menge nicht bloß besonders niederträchtige und schurkische Gesellen, sondern zeichnen sich auch einzelne Bürger durch die edelste und freieste Sittlichkeit aus. Und so sehr die Schönheit harmonisch gestimmter Seelen gefällt, die gleich einer Pflanze sich ohne inneren Zwiespalt haben entwickeln dürfen, so haben sie doch bei dieser glücklichen göttlichen Führung innerlich nicht so erstarken können, daß ihr Vorzug unverlierbar, daß sie für alle Zeit gefeit wären. Diesen Gedanken enthält der Schlußmythos der *Politeia* in der Erzählung, daß gleich den ersten Fehlgriff bei Aussuchung eines neuen

[1] oder, anders ausgedrückt, das Sittliche ist das Wertvollste am Menschen, das seinen bedeutsamsten Vorrang vor den Tieren ausmacht.

[2] Das verbietet jene θεία ἀνάγκη, s. S. 269 f.

[3] *Nom.* 679 b f.

Erdenloses eine Seele gemacht habe, die ihr früheres Leben, durch äußere Ordnungen gehalten, in voller Ehrbarkeit verbracht hatte, wie überhaupt solche, „an Anstrengungen nicht gewöhnt“, sich durchschnittlich zu leichtsinnig zeigten.[1] Umgekehrt verbessern manche bei der neuen Wahl ihr Los, gewitzigt durch Erfahrungen, die sie früher gemacht haben. Das bedeutet doch wohl: wer keine ernsten Versuchungen bestanden hat, ist sittlich betrachtet weniger wert als mancher tief Gesunkene.[2]

Diese Betrachtungen führen uns auf die Frage der Willensfreiheit, die ja mit der über das Wesen des Bösen sich eng verflicht. Der Kern der Schwierigkeit liegt doch wohl darin, daß wir nicht begreifen können, wie der Mensch als Geschöpf Gottes sich gegen dessen Willen wenden, und wie er dadurch vor Gott schuldig werden kann; oder wenn wir beobachten, daß die einen durch glückliche Fügung vor ernsten Versuchungen zur Abweichung vom rechten Weg bewahrt bleiben und damit den Frieden ihrer Seele leicht behaupten können, während andere den auf sie einstürmenden Versuchungen unterliegen und dann in inneren Zerwürfnissen unselig leben, da fragen wir uns, ob denn Gott, der gerechte und gute, nicht alle seine Geschöpfe mit gleicher Freundlichkeit leitet und trägt, gleich sicher und fest in seiner Hand hält oder — sofern wir von Liebe reden dürfen — sie alle mit gleicher Liebe liebt? Ob wir von Gottentfremdeten und Gottverhaßten im Gegensatz zu Gottgeliebten reden dürfen? Ja, wir können diese Dinge wirklich nicht ganz begreifen. Und so wundere ich mich nicht, daß sie auch Platon nicht

[1] *Pol.* 619cd *εἶναι δὲ αὐτὸν τῶν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἡκόντων, ἐν τεταγμένῃ πολιτείᾳ ἐν τῷ προτέρῳ βίῳ βεβιωκότα, ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς μετειληφότα. ὡς δὲ καὶ εἰπεῖν οὐκ ἐλάττους εἶναι ἐν τοῖς τοιούτοις ἁλισκομένους τοὺς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἥκοντας, ἅτε πόνων ἀγυμνάστους· τῶν δ' ἐκ τῆς γῆς τοὺς πολλούς, ἅτε αὐτούς τε πεπονηκότας ἄλλους τε ἑωρακότας, οὐκ ἐξ ἐπιδρομῆς τὰς αἱρέσεις ποιεῖσθαι.* — Auch nach Platon gebührt nur den Überwindern die Palme.

[2] Zu pharisäischer Selbstgerechtigkeit hat er also jedenfalls keinen Grund.

ganz begriffen und das Rätsel uns nicht voll befriedigend gelöst hat. Wer hätte das überhaupt bis heute fertiggebracht? Ich kenne keinen Denker alter oder neuer Zeit, von dem eine widerspruchsfreie und alle Zweifel überwindende Antwort zu bekommen wäre. Früh wird die Auskunft gefunden, was wir mit unseren Augen nicht sehen und in unserem Leben nicht erfahren können, das ist unsichtbar jenseits der Grenzen des irdischen Daseins verwirklicht: ein Leben nach dem irdischen Tod wird den Ausgleich zwischen Verdienst und Schicksal bringen. Es ist das ein wohltuender Gedanke, der dem Verlangen unseres Gerechtigkeitssinnes genugtut. Man kann ihn sich weiter ausmalen und durch die Vorstellung ergänzen, daß die Seelen der Dahingeschiedenen wiederkehren werden, um unter den Bedingungen leiblichen Daseins so oft ihr Leben zu erneuern, bis jede Seele die verschiedenen Möglichkeiten mehr oder weniger günstiger äußerer Verhältnisse erfahren hat, oder auch bis jede nach der eben für sie erforderlichen Zahl von Versuchen zur Erfüllung der menschlichen Lebensaufgaben schließlich das Höchste erreicht hat und zur Reife der Vollkommenheit gediehen ist. Ähnlichen Vorstellungen haben z. B. Lessing und Goethe sich hingegeben. Und manche finden darin auch heute ihren Trost. Dabei ist nun auffallend, wie nahe sich diese Gedanken mit dem Inhalt der Platonischen Mythen über Unsterblichkeit der Seele, Seelenwanderung durch Himmels- und Höllenraum und wiederholtes Eingehen in entstehende menschliche oder tierische Leiber zu neuem Erdendasein berühren. Und wer darauf achtet, wird leicht geneigt sein, diese Mythen als voll entsprechenden Ausdruck der Überzeugung Platons hinzunehmen, wie das die meisten älteren Darsteller getan haben. Ich habe dieser Auffassung schon manchmal widersprochen. Und ich erneuere meinen Einspruch. Sicher ist zwar, daß Platon mit seinen Mythen Andeutungen des Richtigen zu geben beabsichtigt; aber für mehr als für unzureichende Andeutungen hält er sie nicht und will er sie nicht

genommen wissen. Das ist eben das Bewundernswürdige und Vorbildliche bei seinen Bemühungen um Erkenntnis, daß er sich durch den bestechenden Reiz ahnungsvoll träumerischer Gedanken niemals in den Wahn hineintäuschen läßt, daß diese ohne weiteres wissenschaftliche Brauchbarkeit besitzen, daß er immer verlangt, der Traum müsse zuerst die Kritik des wachen Bewußtseins bestehen, und erst wenn er vor diesem sich im hellen Tageslichte behauptet habe, wenn er, wie der *Politikos* sagt, *ὕπαρ ἀντ' ὀνείρατος*[1] geworden sei, dürfen wir seinen Inhalt anerkennen. Bei einer Untersuchung, die, von unserer Selbstbeobachtung ausgehend, nach wissenschaftlichen Grundsätzen fortschreitet, erweist sich unser Wille stets abhängig von unserer Einsicht in die Bedingungen unserer Glückseligkeit, und diese Einsicht wieder ist bedingt durch unsere Begabung und Erziehung. Anderseits aber gehört es zum Begriff Gottes, daß er durchaus tadellos ist. Darum ist jeder Vorwurf, den wir ihm machen wollten, töricht und vermessen. Auch ist es eine Tatsache unseres Bewußtseins, daß wir bei Handlungen, die unser eigenes Gewissen als böse beurteilt, das peinigende Gefühl der inneren Zerrissenheit und der Schuld nicht loswerden können. Indem Platon diese beiden Wahrheiten in mythische Form kleidet, drückt er aus, daß es ihm nicht gelungen sei, sie in durchsichtigen, logisch gültigen Schlüssen mit jenen anderen Sätzen zu verbinden, daß er aber trotzdem an ihnen festhalte. Aber nur der Kern des Mythos, die Erklärung: „Gott ist unschuldig, die Schuld liegt bei dem Wählenden, dem Menschen", hat wirkliche Bedeutung. Und der Widerspruch

[1] *Polit.* 278 c . . . *τέχνῃ γνωρίζειν, ἵνα ὕπαρ ἀντ' ὀνείρατος ἡμῖν γένηται.* — Es wäre freilich schön, sagt er im *Phaidon* 85 d, wenn wir eine göttliche Offenbarung über die dunklen Dinge haben könnten, und im *Menon* gibt er zu verstehen, ein gottbegnadeter Mensch möge in seinem Glauben, über den er keine Auskunft zu geben weiß, den rechten Weg finden; aber im allgemeinen gilt für uns Menschen, daß wir mit allen Kräften um Wahrheit ringen müssen, damit wir wenigstens den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit erreichen.

dieser Erklärung gegen die deterministische Theorie, die Platon anderswo in streng wissenschaftlicher Form begründet hat, ist genau derselbe, in den auch christliche Theologen immer wieder hineingeraten sind, wenn sie einerseits den Gedanken der göttlichen Allmacht, anderseits den der göttlichen Güte und Gerechtigkeit oder auch den der Freiheit des Menschen zu sittlicher Selbstbestimmung zu Ende zu denken versucht haben. Er liegt darin begründet, daß das Wesen des Unendlichen, das dabei immer in Frage kommt, sich von unserem endlich beschränkten Verstande nicht voll erfassen und in Begriffe bringen läßt.

Was wird nun aber die richtige Art der Gottesverehrung, oder was werden die religiösen Pflichten sein, in deren Erfüllung die Frömmigkeit besteht? Die Frage danach wird schon im *Euthyphron* aufgeworfen.[1] Der auf sein besonders tiefes Wissen über göttliche Dinge eingebildete Zeichendeuter gibt die Erklärung ab, fromm sei eine Handlung, die den Göttern gefalle, insonderheit die Darbringung von Opfern und das Sprechen von Gebetsformeln, die ihnen genehm seien. Er will damit sagen, der Wille der Götter, über den er besonders gute Auskunft zu geben wisse, bestimme den Inhalt der religiösen Pflichten, und wer sich bei ihm Rats erhole und diesem Rat folge, der werde sich bei den Göttern beliebt machen. Auch Sokrates bezeichnet wohl einmal den, der Gottes Willen tut, als fromm und gottgeliebt. Aber Gottes Wille ist ihm kein geheimnisvoller, den kennen zu lernen es einer heiligen, unverstandenen Überlieferung oder besonderen Offenbarung bedürfte, sondern er gibt sich der Vernunft jedes nachdenkenden Menschen kund, weil ja Gott vernünftiger Geist ist und darum auch von dem Menschen nichts anderes verlangen wird, als was diesen seine eigene Vernunft als richtiges Verhalten lehren

---

[1] Vgl. den trefflichen Aufsatz G. Schneiders *„Der Begriff der Frömmigkeit in Lessings Nathan und in Platos Euthyphron“* bei Fries & Menge, Lehrproben u. Lehrg. 1905 S. 118 ff.

kann. Damit aber, daß die Gebote Gottes durchaus vernünftig sind, sind sie durchaus sittlich. Und die ganze Religion ist damit auf den Grund der Sittlichkeit gestellt. Auch wenn wir davon ausgehen, daß Gott durchaus gut ist, kommen wir zu diesem Ergebnis. In seiner vollkommenen Güte kann er (vgl. oben S. 248) nur Gutes tun und stiften, nur Gutes wollen und fordern. Daß aber der Mensch ihm selber Gutes erweise, fordert er nicht. Denn Gott bedarf ja keines Dinges und ihm gehört alles. Man kann ihm also nichts schenken, ihm keine Wohltaten erzeigen und ihn dadurch nicht günstig stimmen. Gutes tun (nach Gottes Vorbild) kann der Mensch nur dem Menschen. Unsere Nebenmenschen fördern, ihnen zu ihrem Glück behilflich sein, für ihr Wohl sorgen, das ist es darum, was wir nach Gottes Willen tun sollen. Daß Sokrates, wie er es in der *Apologia* schildert, seine eigenen Angelegenheiten hintansetzt und um jeden seiner Mitbürger, ja auch um die Fremden in der Stadt sich annimmt, um sie zu nötigen, daß sie in sich gehen und sich besinnen, ob sie ihr Leben richtig führen, ist sein von Gott ihm gewiesener Beruf, diese unter Verzicht auf alle Bequemlichkeit trotz Anfeindung und Undank geübte Betätigung aufopfernder Nächstenliebe ist sein Gottesdienst. Und weil er diesen Gottesdienst mit eifriger Gewissenhaftigkeit übt, ist er Gott wohlgefällig. Die angebliche religiöse Erleuchtung des Euthyphron besteht zusammen mit Gefühlsroheit und Hartherzigkeit, mit rücksichtsloser Gleichgültigkeit gegen die Nächststehenden, wie er ja unbedenklich um der überlieferten Mythen willen den eigenen Vater vor Gericht zieht.

Die Überlieferung über Göttliches ist auch für Sokrates und Platon nicht ganz wertlos. Was die Menschen der Vorzeit, „die den Göttern näher standen", gedacht haben, und was von ihren Gedanken in den staatlichen Kultus aufgenommen worden ist, verdient immer Beachtung. Freilich Anerkennung verdient es nur, wenn es vor der Vernunft bestehen kann und namentlich keinen die Sittlichkeit gefährdenden Inhalt hat.

Wären die unheimlichen Geschichten in gewissen Kreisen umgehender Göttererzählungen, von denen *Euthyphron* Andeutungen gibt, irgend glaublich, so dürften sie nur mit größter Zurückhaltung unter solchen verbreitet werden, die sie in einem so weiten und freien Sinne auszudeuten verstünden, daß sie dadurch vor jeder sittlichen Beirrung bewahrt blieben. Die Dichtererzählungen von Lügen, Stehlen, Ehebruch der Götter und dergleichen sind unbedingt zu verwerfen. Dagegen was unanstößig ist von alter Überlieferung, das wird man guttun beizubehalten und gewissenhaft zu beobachten.

Opfer z. B. mögen wohl dargebracht, Sühnungen bei Verunreinigung sollen nicht versäumt werden; und es ist gut, wenn recht regelmäßig durch geheiligte Gebräuche die Gedanken auf das göttliche Walten hingerichtet werden. Aber nicht auf die Größe der Gaben kommt es dabei an, sondern stets nur auf die Gesinnung des Darbringenden. Denn „aus befleckten Händen Geschenke anzunehmen, ist weder für einen guten Menschen noch für Gott jemals geziemend; vergeblich ist also die viele Mühe, die die Gottlosen sich um die Götter machen, während die der Frommen stets wohl angebracht ist".[1] Und damit niemand sich einbilde, seine reichere Gabe sei mehr wert als die geringere eines anderen, sollen die Aufwendungen dabei im bescheidensten Maße gehalten werden. Die *Nomoi* bestimmen z. B., daß zu Stiftungen in Tempel weder Gold noch Silber noch Elfenbein (auch nicht Eisen und Erz) genommen werden, auch keine kostbaren Farben verwendet werden dürfen: am besten eigne sich etwa ein Gemälde, worauf der Maler nicht mehr als die Arbeit eines Tages verwenden solle, oder einfache aus Holz oder Stein gearbeitete Figuren oder ein Gewebe, das innerhalb höchstens eines Monats von Weiberhand hergestellt worden sei. „Und nach dem Vorbild dieser Weihgeschenke richte man auch alle anderen ein."[2] — Ferner wie Jesus der Lehre des Talmud, die die darbenden Eltern der

[1] *Nom.* 716 e. f. [2] *Nom.* 956 b.

Unterstützung beraubt mit der Begründung: „es ist Gott gegeben das dir sollte von mir zu nutz kommen", das alte Gebot „ehre Vater und Mutter" entgegenhält[1], so schärft Platon in den *Nomoi* den Grundsatz ein: die Eltern zu ehren und zu pflegen ist eine besonders heilige Pflicht, deren Erfüllung mehr Wert hat als die Verehrung lebloser Götterbilder, wodurch die Leute wohl die Gunst und Gnade der Götter sich zu sichern glauben.[2]

Mit den Opfern sind selbstverständlich immer Gebete verbunden. Irgendwelche Technik des Gebets, die nur einzelnen Auserwählten vertraut wäre, und einen Zauberzwang, der mit Gebetsformeln und Zeremonien ausgeübt werden könnte, gibt es nicht. Damit niemand sich dergleichen anmaße und mit falschen Vorspiegelungen die Leute betrüge, wie Zeichendeuter und Winkelpriester irgendwelcher Gottheit da und dort zu tun pflegten, wird in der *Politeia* vor dem Treiben solcher gewarnt — sie ziehen, heißt es, bei den Reichen von Haus zu Haus und preisen um Geld ihre untrüglichen Sühne- und Bannmittel an, die sie etwa aus den Büchern des Musaios und Orpheus entnommen haben wollen: selbst im frohen Leichtsinn vergnüglicher Feste seien sie anwendbar und wirksam fürs Diesseits und Jenseits, um die Folgen eines Unrechts aufzuheben, eines eigenen oder von den Vorfahren begangenen, oder auch um Unheil über die Feinde zu bringen[3] — und in den *Nomoi* werden alle Geheimkulte unterdrückt.[4] Das Wichtigste beim Gebet ist, daß der Mensch mit andächtigem Ernst sich der Gottheit naht, und daß er sein Herz reinigt von Übermut und anmaßenden Begierden. Man soll aber von den Göttern nichts erbitten, was für den Empfänger kein wirkliches Gut,

[1] Mark. 7, 11. [2] *Nom.* 930 e f. [3] *Pol.* 364 b. ff.

[4] Wer solche besitzt, muß sie dem Staat übergeben. Wenn er, während er private Zeremonien übt, sich eines Frevels schuldig macht, so hat er sein Leben ebenso verwirkt, „als einer, der mit unreinen Händen sich den Göttern genaht", wie wenn er öffentlich heuchlerische Frömmigkeit zur Schau trüge und damit ein Verbrechen bemäntelte. *Nom.* 910 d e.

sondern eher ein Übel wäre, wie so manches, um was gedankenlos oberflächliche Menschen wohl beten, z. B. Reichtum an Gold und Silber.[1] Als Mustergebet kann das am Schluß des *Phaidros* von Sokrates gesprochene betrachtet werden. Es ist gerichtet an die Gottheiten der Stätte, die er nach gehaltvollem Gespräch zu verlassen im Begriff ist, und lautet: „Möchtet ihr mir verleihen schön zu werden im Inneren; und daß all mein äußerer Besitz den inneren Eigenschaften nicht widerstreite. Reich möge mir dünken, wer weise ist. An Goldes Last möge mir so viel zuteil werden, als nur eben der Verständige zu heben und zu tragen vermöchte.“ Beachtenswert ist auch das andere Gebet im *Phaidros*, 257 a b, an Eros gerichtet: er möge dem Sokrates seine erste im Sinne des Lysias gehaltene Rede verzeihen und die Gegenrede sich gefallen lassen, möge huldreich und gnädig die Kunst der Beeinflussung junger Leute, die er ihm verliehen (die „Liebeskunst“), ihm nicht verkümmern, vielmehr ihn mit weiteren Erfolgen segnen; woran dann noch ein für Lysias und Phaidros Fürbitte einlegender Satz angeschlossen wird.[2] Namentlich Lob

[1] *Nom.* 801 b. Vgl. Xenophon *Apomn.* I 3, 2 *ηὔχετο* (sc. *Σωκράτης*) *πρὸς τοὺς θεοὺς ἁπλῶς τἀγαθὰ διδόναι, ὡς τοὺς θεοὺς κάλλιστα εἰδότας ὁποῖα ἀγαθά ἐστιν.* Als Beispiel eines Menschen, der durch Erfüllung seines kurzsichtig törichten Gebets gestraft wurde, wird *Nom.* 687 e Theseus angeführt.

[2] Auch aus *Nom.* 732 c d, wo gesagt ist, was der Mensch von Gott erhoffen darf, läßt sich entnehmen, was würdiger Inhalt eines Gebets ist, nämlich Gott möge, „wenn das Gute, das er spendet, mit Verderben bedroht wird, die Not nicht größer, sondern geringer machen und die etwa schon vorhandene Not zum Besseren wenden“, das Gute aber umgekehrt uns stets erhalten und mehren. — Über die mögliche Wirkung des Fürbittegebets ist *Nom.* 931 c d zu vergleichen: „Wenn, wie wir glauben, Gott die Verwünschungen eines Vaters oder einer Mutter, die von ihren Kindern die schnödesten Mißhandlungen erfahren haben, erhört, müssen wir es dann nicht für ebenso natürlich halten, daß, wenn die Eltern, geehrt von den Ihrigen und dadurch hoch erfreut, die Götter inständig um Glück für ihre Kinder anflehen, diese Bitten gleichermaßen bei den Göttern Erhörung und Erfüllung finden werden?“ (Übers. nach Apelt.)

und Dank gegen Gott auszusprechen ist am Platz. Es ist deutlich, daß unter diesen Umständen das Gebet keine Einwirkung auf Gott zum Zweck haben kann, sondern sein Wert beruht darin, daß der Mensch Veranlassung zur Einkehr in sich selbst nimmt und sich prüft im Hinblick auf die Reinheit und Vollkommenheit Gottes, dem ähnlich zu werden seine Aufgabe ist.[1] Dadurch erzeugt sich die religiöse Stimmung, die dadurch gekennzeichnet wird, daß der Mensch in „Demut und Sittsamkeit“ der Spur Gottes folgt und sich vertrauensvoll seiner Leitung hingibt in dem unerschütterlichen Glauben, daß was Gott tut wohlgetan sei.[2] Dabei erscheint dann alles eigene Mühen fast bedeutungslos, und von der Sorge um seinen Ausgang entlastet darf der Fromme in der heiteren Stimmung eines Spielenden seinem Beruf nachgehen. Und wenn er diese beruhigende und beseligende Wirkung des Gebets an sich erfährt[3], dann wird ihm der Verkehr mit Gott zum inneren Bedürfnis. Namentlich wird er jeden entscheidungsvollen Augenblick durch Gebet zu heiligen suchen, z. B. das Eingehen der Ehe; auch wird er gewöhnlich den Tag mit Gebet beginnen

[1] *Theait.* 176b, *Tim.* 90d, *Nom.* 716 b c.

[2] Vgl. den S. 481 Anm. 2 aus *Nom.* 716a abgedruckten Satz. Im Anschluß an ihn heißt es weiter: „Dagegen wer etwa aus Hoffart sich überhebend oder pochend auf Reichtum, auf Ehren und Würden oder auch auf seine schöne Gestalt in törichtem Jünglingssinn seine Seele entbrennen läßt, des vermessenen Glaubens, als brauchte er keinen Herren und Wegweiser, sondern wäre selber wohl fähig, anderen den Weg zu weisen, der bleibt Gott ferne, und wenn er dann in seiner Gottentfremdung mit anderen seinesgleichen sich zusammenfindet, so macht er regellose Seitensprünge und wirft alles durcheinander: und vielen scheint er dann etwas Besonderes zu sein, nach kurzer Frist aber ereilt ihn die verdiente Rache der Gerechtigkeit, und dann stürzt er mitsamt seinem Haus und seiner Heimatstadt in den Abgrund des Verderbens.“

[3] Es mag wohl durch die Gebetsstimmung manche Versuchung zu unsittlichen Handlungen überwunden werden. Deshalb wird *Nom.* 854b der Rat erteilt: wer Versuchung dazu fühle, sich an heiligem Gut zu vergreifen, soll sich bemühen, durch Reinigungsopfer und Gebete und indem er den Umgang mit guten Menschen sucht, zu denen er Vertrauen hat, die Gefahr zu bannen.

und abends, wenn er sich zur Ruhe legt, mit Gebet ihn beschließen.[1]

Die regelmäßig veranstalteten öffentlichen Götterfeste sollen dafür sorgen, daß die richtige religiöse Stimmung der freudigen Gottergebenheit bei allen Bürgern hergestellt werde. Die Lieder, die von den Festchören vorgetragen werden, haben namentlich den Preis der Macht und Güte Gottes und das Glück der Gottseligkeit zu ihrem Inhalt.[2]

Ich erinnere mich einer mündlichen Bemerkung Rohdes, daß in den *Nomoi* bedauerlicherweise „trübe Deisidämonie“ zutage trete, die den Geist des gealterten Platon umdüstert habe. In allem, was ich bisher beigebracht habe, bietet sich für dieses Urteil sicherlich kein rechter Anhalt. Jedoch ein Kapitel, das noch zu besprechen ist, können wir wirklich kaum ohne inneres Mißbehagen lesen. Es schließt sich an die Beweise für das Dasein Gottes an und stellt Gesetze für die Bestrafung der Gottesleugner auf. Jede durch Worte oder Handlungen den Göttern bewiesene Verachtung, so wird hier angeordnet, ist sofort zur Anzeige zu bringen. Wer sich einer solchen schuldig befinden läßt, wird unter allen Umständen vorläufig in Haft genommen. Im übrigen kommt es darauf an, wie er sich sonst im Leben verhält. Wer einfach an keine Götter glaubt und ehrlich kein Hehl daraus macht, und ebenso wer die Götter für gleichgültig gegen die menschlichen Dinge oder für bestechlich ansieht, selbst aber infolge seiner verkehrten Meinung keine schlechten Handlungen begeht, hat zunächst eine mindestens fünfjährige Haft zu bestehen und darf in dieser Zeit nur allein von den Mitgliedern des Regierungsausschusses besucht werden, denen es obliegt, durch Belehrung auf den

---

[1] So darf ich wohl, die Stellen *Tim.* 27c, 48d, *Kriti.* 106 a b, *Symp.* 220d, *Pol.* 459e verallgemeinernd, sagen. Die erste Stelle enthält den Satz: *πάντες, ὅσοι καὶ κατὰ βραχὺ σωφροσύνης μετέχουσιν, ἐπὶ παντὸς ὁρμῇ καὶ σμικροῦ καὶ μεγάλου πράγματος θεὸν ἀεί που καλοῦσιν κτλ.*

[2] *Pol.* 607a. *Nom.* 664c ff, 801a ff.

Häftling einzuwirken.[1] Läßt er sich seiner Irrtümer nicht überführen und erregt nach seiner Freilassung durch dieselben aufs neue Ärgernis, so bleibt im Falle seiner Verurteilung in einem zweiten Prozeß nichts übrig, als ihn hinzurichten. Die starre Unduldsamkeit dieser Verfügung ist um so befremdlicher, als in einer vorausgeschickten Einleitung bemerkt wird, die gewöhnliche Meinung, daß eigentlich sittliche Unlauterkeit der letzte und alleinige Grund der Gottlosigkeit sei, sei irrig. Vielmehr ein intellektueller Fehler sei schuld daran, jene mit der Einbildung des Wissens verbundene Unwissenheit, die teils durch die alten Theogonien und Mythen erzeugt werde, teils durch die modernen naturwissenschaftlichen Theorien, die den Himmel entgöttern.[2] Man sollte nun wirklich erwarten, daß irrige Vorstellungen nur mit belehrender Unterweisung bekämpft, nicht durch Gewalt ausgerottet werden.[3] Und Platon hat wegen seiner Ketzerprozesse vielen harten Tadel über sich ergehen lassen müssen. Ich möchte aber einige Gedanken aussprechen, die dabei in der Regel unbeachtet bleiben. Die Religion, die Platon im Staat der *Nomoi* einführen und durch Gesetze stützen will, ist nicht durch Überlieferung angeblich geoffenbarter Glaubenssätze und Lebensvorschriften entstanden. Wenn sie auch, als Religion, über die Erfahrung hinausgreift

[1] *Nom.* 909 a. *μηδεὶς τῶν πολιτῶν αὐτοῖς ἄλλος ξυγγιγνέσθω πλὴν οἱ τοῦ νυκτερινοῦ ξυλλόγου κοινωνοῦντες, ἐπὶ νουθετήσει τε καὶ τῇ τῆς ψυχῆς σωτηρίᾳ ὁμιλοῦντες.*

[2] *Nom.* 886 a ff.

[3] Freilich Pöhlmann (*Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus* I S. 539) findet es bezeichnend für den Sozialismus, dem Platon auch in den *Nomoi* wie in der *Politeia* huldigt, daß er „dem innersten Zug seines Wesens folgend zur Religion werde“ und neben der Staatsschule die Staatskirche fordere — wodurch er übrigens die Vorwürfe, die er dem Platon wegen seiner Unduldsamkeit macht, nicht abzuschwächen beabsichtigt. Er erinnert an ganz ähnliche Tendenzen, die sich bei modernen „Aposteln der extremen Einheitsidee“, in der Theokratie Fichtes, in St. Simons *Nouveau christianisme*, in Rodbertus Kombination des weltlichen ‘utilitären’ Prinzips mit dem religiösen und seiner Berufung ‘auf den Willen des Weltgeistes’ geltend machen.

und kraft der Phantasie Hypothesen aufstellt, die bloß geglaubt, nicht aber streng bewiesen werden können, so sind doch die Hypothesen, die die Hauptstücke ihrer Lehre ausmachen, durchaus auf Vernunfterwägungen gegründet, und ihr wichtigster Inhalt ist das Bestehen einer Weltordnung, durch die für den Menschen das Zusammenfallen von Sittlichkeit und Glück gesichert ist. Damit ist nicht nur die sittliche Tüchtigkeit als Befolgung des göttlichen Willens, als selbstverständliche Frucht und naturnotwendige Bewährung der Frömmigkeit hingestellt[1], sondern zugleich auch die Möglichkeit gegeben, falls die Vernunft autonom für die Ethik Gesetze aufstellen kann, von deren Inhalt aus auch zu bestimmen, was fromm oder was Gottes Wille sei. Die Loslösung des Kerns der Religion von jeder über die Vernunft erhabenen Offenbarungslehre und ihre rein sittliche Begründung gibt der Theologie dieselbe Vernunftautonomie wie der Ethik. Unter diesen Umständen darf die Voraussetzung gemacht werden, daß jeder, der seine Vernunft braucht, zu demselben Ergebnis gelangen werde wie andere, die sie vor ihm gebraucht haben, oder daß abweichende Meinungen sich bei gründlicher Auseinandersetzung völlig werden ausgleichen lassen. Wie bei jeder vernünftigen Erörterung stehen sich aber die streitenden Parteien gleichberechtigt auf demselben Boden gegenüber. Der religiöse Ketzer wird in der Unterredung, die ihn bekehren soll, manchmal vielleicht die Meister, die sich dieser Aufgabe unterziehen, in einigen Punkten von der Unrichtigkeit ihrer eigenen Voraussetzungen überzeugen und auf seine Seite herüberbringen. Dann werden sie ehrlich

[1] In der *Apologie* 29a und 35d erklärt Sokrates: wenn er sich durch Furcht von dem abhalten ließe, was er für recht erkenne, und den Richtern in üblicher Weise schmeichelte, die strenge Wahrheit verleugnend, so würde er damit an den Tag legen, daß er wirklich, wie ihm vorgeworfen werde, nicht an das Walten göttlicher Mächte glaube. Also ein Götterglaube, der sich nicht in richtigem Verhalten, in gewissenhafter Pflichterfüllung, in guten Werken betätigte, kann nicht anerkannt werden.

dafür sorgen, daß ihm seine Rechtfertigung und Anerkennung zuteil werde. Hat jener aber sachlich unrecht, so ist zu hoffen, daß die ernste Beschäftigung mit den Rätseln der Weltregierung, zu der er fünf Jahre lang in der Zurückgezogenheit einer stillen Zelle volle Muße hat, bei stets wiederholter freier Besprechung mit hochgebildeten und lebenserfahrenen Männern ihm zu besserer Einsicht verhelfe. Dann ist der Zweck seiner Haft völlig erreicht. Schlägt diese Hoffnung fehl, so sind, ehe die schlimmste Möglichkeit eintreten könnte, zwei andere Fälle wahrscheinlich. Entweder jener versteht sich dazu, künftighin seine abweichenden Ansichten völlig für sich zu behalten, in welchem Fall er unangefochten bleiben kann, oder er verläßt die Stadt, in der solche zu äußern mit Rücksicht auf andere, die daran Anstoß nehmen könnten, nicht erlaubt ist.[1]

Doch wenn der Häftling am Ende der bestimmten Frist das Versprechen zu schweigen nicht geben wollte; wenn er wie Sokrates erklärte, das Leben habe für ihn gar keinen Wert, sofern er nicht seine Überzeugungen anderen mitteilen dürfe, er könne mit ihnen gar nicht zurückhalten; und wenn er es ablehnte, die Stadt zu verlassen? Dann bliebe wohl nichts übrig als den Menschen hinzurichten? Allerdings. Aber der angenommene Fall wird kaum je wirklich werden und, wenn er es doch würde, als nicht besonders bedauerlich sich darstellen. Es ist ja Platon bei seinen Maßnahmen zum Einschreiten gegen die Gottesleugner wahrlich nicht um Unterdrückung ehrlicher, freier Forschung und selbständiger Gesinnung zu tun. Er hat Vorsorge dafür getroffen, daß in die Ämter, deren Inhaber die Ketzerprozesse entscheiden oder später den Verkehr mit den zur Haft Verurteilten unterhalten, die begabtesten und sorgfältigst unterrichteten, die geistig reifsten und freiesten Männer berufen werden. Die naturwissenschaft-

---

[1] Daß es diese beiden Möglichkeiten für den schon verurteilten Ketzer gibt, habe ich in meinem *Kommentar zu den Nomoi* S. 328 unter Heranziehung der Stellen 952 cd. 938, 817 a ff., 735 e ausgeführt.

liche, namentlich die astronomische Forschung, die Überwindung der abergläubischen Scheu vor kühnem Eindringen in die Geheimnisse des Naturgeschehens voraussetzt, ist allen jenen seelsorgerischen Wächtern der Frömmigkeit vertraut. Denn die *Nomoi*, denen es als ein schweres und beschämendes Versäumnis gilt, daß die Mathematik und Astronomie unter den Hellenen bisher zu wenig Pflege gefunden habe, und daß deshalb über die Bewegungen der Gestirne ganz falsche Ansichten verbreitet seien[1], bezeichnen die ernste Beschäftigung mit diesen Wissenschaften geradezu als gottgewollt, als heilige Pflicht. Es ist undenkbar, daß Männer, die nach diesen Grundsätzen erzogen sind, sie nachher völlig verleugnen und irgendeinem die Ergründung von naturwissenschaftlichen Tatsachen und die Berufung auf solche zum Verbrechen auslegen sollten.[2] Auf Äußerlichkeiten des Kultus kann sich natürlich ein Ketzerprozeß ohnehin nicht beziehen. Denn von diesen wird zwar gesagt, daß sie am besten nach altem Herkommen geübt werden, und daß ihre Ordnung dem delphischen Gott anheimgestellt bleiben könne, doch werden sie als sehr nebensächlich behandelt.[3] Die Ketzerei, die zu einem vorbeugenden Einschreiten veranlaßt, kann nur in Dingen gesucht werden, denen ausschlaggebende Bedeutung zukommt. Nun haben wir uns überzeugt, daß für Platon der Kern der Religion in der Sittlichkeit liegt. Immer wieder wird uns versichert, der allerwichtigste Lehrsatz, der jedem von Jugend auf vertraut gemacht werden müsse, sei die Bedingtheit der Glückseligkeit durch Rechtschaffenheit.

---

[1] *Nom.* 819 d ff. 821 a b.

[2] Gerade die rationalistische Kritik, die Sokrates allenthalben, auch an altgeheiligten Einrichtungen, geübt hat, zum schweren Ärgernis der strengen Anhänger des Alten, in deren Namen ihn Meletos der Gottlosigkeit angeklagt hat, ist von ihm selber als eine von Gott ihm auferlegte Berufspflicht (*λατρεία τοῦ θεοῦ Apol.* 23 c) angesehen worden, und Platon scheint damit ganz einverstanden zu sein.

[3] Vgl. auch S. 471 in Anm. 3 abgedruckte Erklärung des Sokrates im *Kratylos*.

Mit allen Mitteln, wird verlangt, sei zu verhindern, daß irgend jemand Ansichten verlauten lasse, die diesem Satz widersprechen. Ich meine: in nichts anderem als eben in Leugnung oder Bezweiflung dieses Satzes und seines tiefer liegenden Sinnes und im Fehlen des Glaubens an die Überlegenheit der göttlichen, d. h. der vernünftigen, sittlichen Kräfte über das Unvernünftige, Unsittliche, Böse in der Welt, in dem schwachmütigen Pessimismus, der folgerichtig keine strengen Forderungen stellen kann weder an die eigene Person noch an andere, darin bestehe die Ketzerei derer, die von den Strafen des Religionsparagraphen in Schranken gehalten werden sollen. Bei dieser Zurechtlegung verringert sich mir stark der befremdliche Eindruck und das Mißbehagen, die auch mir zuerst dieser Paragraph erregt hat. So verstanden, kann ich ihn sogar billigen. Denn wirklich, wer den pessimistischen Kleinglauben nicht überwinden kann, daß das Böse in der Welt mächtiger sein möchte als das Gute, oder gar sich eingeredet hat, daß sinnlose Mächte und der blinde Zufall überall walten, der soll andere Menschen, die in gottvertrauendem Optimismus froh ihrem Berufe nachgehen, unbehelligt lassen. Gewiß hat er an sich selber schon die Erfahrung gemacht, daß er durch seine Bedenken geschwächt und der Antriebe zu kräftigem Handeln, der Lust zu ernster Arbeit beraubt wird; auch kann er bemerken, daß andere aus ihrer Überzeugung heraus in Unverdrossenheit Tüchtigeres leisten als er, und daß sie sich eben dadurch glücklicher fühlen. Während Sokrates deshalb nicht zurückhalten konnte mit seiner Lebensanschauung, weil er glaubte, die Menschen, die er zu ihr bekehre, besser und glücklicher zu machen, wird der Pessimist sich eher das Gegenteil sagen müssen, so daß ihn also bloß Eitelkeit verführen könnte, seine Meinung anderen aufzudrängen. Ja, wenn er als ehrlicher Mann die letzten Folgerungen zieht, so wird er ein Leben, dessen Verlauf vom bloßen Zufall abhängig ist, als nicht lebenswert betrachten, und daraus würde vernünftigerweise der Ent-

schluß folgen, es aufzugeben. Kommt er zu diesem Entschlusse nicht von selbst und wird dann über ihn durch Gerichtsspruch verhängt, was er selbst folgerichtig hätte an sich vollziehen sollen, so dürfte das nicht allzu hart sein. Also nicht aus „trüber Deisidämonie“ werden diese Bestimmungen geflossen sein, sondern aus der mutigen Entschlossenheit zur Unterdrückung einer Lebensanschauung und Lebensstimmung, die den Menschen in unmännliche Tatenlosigkeit versinken läßt.

Der frohe Tätigkeitsdrang und Wagemut ist überhaupt eine hervorleuchtende Charaktereigentümlichkeit wie des Sokrates so auch des Platon. Gefühlsschwelgerei und Gefühlsduselei ist ihnen völlig fremd. Deshalb ist auch ihre Frömmigkeit, von vorübergehenden Anwandlungen abgesehen, keine schwärmerisch mystische; ihr Gottvertrauen, ihre Gottergebenheit veranlaßt sie nicht, die Hände in den Schoß zu legen, sondern spornt und ermutigt sie, die Gaben Gottes nach Kräften zu nützen, vor allem die Vernunft, die sie als wertvollste Gottesgabe erkennen. Kampf gegen Unvernunft und das aus ihr stammende Böse ist ihr Losungswort, und in diesem Kampf wissen sie sich des göttlichen Beistands sicher.[1] Mit dieser wunderbaren Vereinigung des festen Vertrauens zur Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft, woraus ein nie ermüdender Forschungseifer und Schaffensdrang sich ergibt, mit dem ebenso festen Vertrauen auf Gottes Weisheit und Güte, die den redlich Strebenden da nicht wird scheitern lassen, wo die Vernunft nicht ausreicht, erscheinen mir jene beiden und erscheint mir namentlich Platon ganz vorbildlich.

---

[1] *Nom.* 906 a *συνκεχωρήκαμεν ἡμῖν αὐτοῖς, εἶναι μὲν τὸν οὐρανὸν πολλῶν μεστὸν ἀγαθῶν, εἶναι δὲ καὶ τῶν ἐναντίων . . . . μάχη δή φαμεν ἀθάνατός ἐστιν ἡ τοιαύτη καὶ φυλακῆς θαυμαστῆς δεομένη, ξύμμαχοι δὲ ἡμῖν θεοί τε ἅμα καὶ δαίμονες.*

II Berichte

Neuerscheinungen zur Religions- und Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit

Von **Albert Werminghoff** in Halle a. d. Saale

Unser letzter Bericht über die Neuerscheinungen zur Religions- und Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit wurde an der Schwelle des großen Krieges zum Abschluß gebracht.[1] Inmitten des Krieges noch hieß es seine Fortsetzung in die Wege zu leiten, eine Aufgabe, deren Lösung die Schwierigkeiten solchen Unternehmens deutlich genug offenbaren wird. Die wissenschaftliche Arbeit der bewegten Zeit hat nicht so sehr umfassende Darstellungen zu verzeichnen als Einzelabhandlungen mannigfachsten Inhalts, die allein aneinanderzureihen nicht immer leicht erscheint; unsere Übersicht muß der straffen Anordnung entbehren, die durchzuführen vordem angestrebt wurde. Die Zufälligkeit der Einlieferung von Rezensionsexemplaren kommt hinzu, auch sie eine Ursache für den häufigen Wechsel der Gegenstände, auf die der Berichterstatter seine und der Leser Aufmerksamkeit zu lenken haben wird.

In die Jahre, deren religions- und kirchengeschichtliche Tätigkeit überschaut werden soll, fällt die Erinnerung an die vierhundertjährige Wiederkehr des Tages, den Luthers Thesenanschlag zum welthistorischen Epochetag erhob. Zahllose Federn haben sich bemüht, das Leben, das Werk und die Be-

[1] *Archiv für Religionswissenschaft* XVIII (1915), S. 520—584, abgeschlossen am 2. August 1914. — Verwiesen sei hier auf die wertvollen Berichte von W. Koehler über religiöse und ethische Kultur der Neuzeit: *Archiv für Kulturgeschichte* XIII (1917), S. 142ff., 297ff.

deutung des Reformators für sein deutsches Volk und für die gesamte Menschheit zu umschreiben und zu sichern. Nur ein ganz geringer Bruchteil der Schriften wird hier gewertet werden, wie wir hoffen möchten immerhin die wichtigsten, gegenüber denen viele andere mit dem Tage kamen oder wieder verschwanden, gleich als ob damit schon das Urteil über ihren wissenschaftlichen Wert gesprochen sei. Wenn im folgenden mehrere Werke, deren Umfang allein schon eine eingehende Analyse zu fordern scheint, nur ganz kurz besprochen werden, so wolle man bedenken, daß es unsere Pflicht war, mit aller Strenge auf das uns gestellte Ziel uns zu beschränken.

Voraufgestellt sei der Hinweis auf Veröffentlichungen von Quellen zur mittelalterlichen Kirchengeschichte. M. Tangl hat eine neue Ausgabe der Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus vorgelegt, die an die Stelle der von E. Dümmler besorgten zu treten bestimmt ist. Ihr Wert beruht nicht allein auf nochmaliger Vergleichung der Handschriften, sondern auch auf erneuter Nachprüfung der Chronologie der Schreiben. Dümmlers und Tangls Ansetzungen weichen bei nicht wenigen Stücken voneinander ab, gleichwohl hat Tangl die Anordnung der Briefe in seiner Ausgabe gegenüber derjenigen seines Vorgängers nicht geändert, „um zu den schon vorhandenen verschiedenartigen Zählungen nicht noch eine neue treten zu lassen und wenigstens innerhalb der Monumenta-ausgaben die Einheitlichkeit der Briefzitate zu wahren". Der Benutzer findet daher die Ansetzungen Tangls in der Einleitung, die zugleich über die Überlieferung eingehenden Bericht erstattet. In der Ausgabe selbst ist alles geschehen, um die Verwertung der Briefe zu erleichtern. Jeder Brief wird durch die beigefügten Anmerkungen sorgfältig erläutert. Register der Namen, Orte, Worte, Sachen, Bibelzitate und Initien sind beigefügt, dem schmucken Bande endlich — er eröffnet die *Epistolae selectae in usum scholarum ex Monumentis Ger-*

maniae historicis separatim editae — drei Tafeln mit Handschriftenproben beigegeben.[1] — P. Kehr kann von seinen *Regesta pontificum Romanorum* bis zum Jahre 1198 die zweite Hälfte des sechsten Bandes veröffentlichen, der den Papsturkunden für die Kirchen in den Landschaften Piemont und *Liguria maritima* eingeräumt ist. Der wesentliche Unterschied dieses Regestenwerkes von demjenigen Jaffés und seiner Neubearbeiter besteht darin, daß die Anordnung die Empfänger und für jeden Empfänger erst die chronologische Folge der Urkunden, nicht aber die chronologische Folge aller Papsturkunden ohne Unterschied der Empfänger betont und durchführt. Um dies am vorliegenden Bande zu verdeutlichen: er umfaßt die Papsturkunden für eine Reihe von oberitalienischen Bistümern, verzeichnet unter jedem Bistum die dafür ergangenen Diplome und innerhalb jeder Diözese die Diplome für jede darin belegene Kirche, stiftische oder klösterliche Anstalt. Dazu kommt, daß die regestierten Papsturkunden, erhaltene und nur erschließbare, für jede Kirche besonders gezählt werden, daß also z. B. S. 61 ff. für die Kathedralkirche in Novarra bis zum Jahre 1198 im ganzen 29 Papsturkunden regestiert werden, mögen sie nun echt oder unecht sein. Die gewaltige Arbeit des Sammelns und Sichtens wird kenntlich durch die jeweils zu Beginn eines neuen Abschnittes verzeichnete Literatur, durch die ebendort gegebenen Fingerzeige auf die Geschicke der Überlieferung und ihren jetzigen Umfang, endlich durch die Konkordanzen mit den Regestenziffern bei Jaffé, denen gegenüber die Zahl der neugefundenen Ur-

[1] M. Tangl *S. Bonifatii et Lulli epistolae* (a. u. d. T.: Epistolae selectae in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editae I). Berlin, Weidmann 1916. XL, 321 S.; vgl. dazu M. Tangl *Die Briefe des hl. Bonifatius.* Nach der Ausgabe in den Monumenta Germaniae historica in Auswahl übersetzt (a. u. d. T.: Die Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit[2] Bd. 92). Leipzig o. J. XXXVI, 244 S. und dazu M. Tangls *Studien*: Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde XL (1916), S. 639 ff., XLI (1917), S. 13 ff.

kunden und Urkundenzitate immer mehr sich steigert. Nur eine straffe Organisation konnte die Materialfülle einigermaßen bändigen; hat man sich aber mit dem System der Veröffentlichung vertraut gemacht, so ist das Arbeiten mit ihr überaus bequem, ersetzen die in der lateinischen Sprache als Urkunden gehaltenen Regesten fast ganz den vollen Wortlaut, der natürlich bei Untersuchungen des Formulars usw. nicht entbehrt werden kann. Das ganze Werk ist ein rühmliches Zeichen entsagungsvollen deutschen Gelehrtenfleißes, der in die Bresche sprang, wo die italienische Wissenschaft versagte. Erst durch ihn ist die Geschichte des mittelalterlichen Papsttums, soweit dieses die italienischen Bistümer und Kirchen leitete und bewidmete, auf eine sichere Grundlage gestellt worden, ähnlich wie deutsche Gelehrte die Inschriften des römischen Altertums u. a. in und für Italien herausgaben, deutsche Gelehrte der Geschichte der Stadt Rom, der italienischen Kunst und Kultur im Mittelalter immer mit besonderem Eifer sich widmeten. Wenn heute ein verblendetes Volk alle diese Leistungen als seiner „Größe“ geschuldete Tribute bezeichnet, so bleibt uns das Bewußtsein erfüllter Pflicht auch in wissenschaftlicher Beziehung; ruhig können wir abwarten, ob die italienische Wissenschaft imstande sein wird, aus sich selbst heraus und ohne unsere Unterstützung so für die Geschichte ihres Landes zu sorgen, wie wir es zu tun unternahmen. Wir wissen nicht, ob Kehrs Papstregesten für Italien — noch fehlen Unteritalien und Sizilien — fortgesetzt werden; um so mehr wird zu hoffen sein, daß nun die *Germania pontificia* bald fortgesetzt werde, damit die deutsche mittelalterliche Kirchengeschichte nicht länger eines Hilfsmittels entbehre, wie es P. Kehr für die italienische zugerüstet hat.[1] — Die „Quellensammlung zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchen-

[1] P. Kehr *Regesta pontificum Romanorum. Italia pontificia* VI: *Liguria sive provincia Mediolansis. 2: Pedemontum. Liguria maritima.* Berlin, Weidmann 1914. XXXVII, 392 S.

recht" von E. Eichmann ist bestimmt, dem Gebrauche bei akademischen Übungen zu dienen. Ihr zweites Heft vereinigt in systematischer Anordnung planvoll ausgewählte Quellenzeugnisse zur Geschichte des Verhältnisses von Staat und Kirche vom Jahre 1122 als dem des Wormser Konkordats bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, um in jedem Abschnitt (Kirche und Imperium; Vorzugsstellung der Kirche; kirchliche Stellung und Rechte des Kaisers; Kampf zwischen Papsttum und Kaisertum; der Hierokratismus; die Reaktion) und in jedem Unterabschnitt die Fülle der Zeugnisse unterzubringen; so enthält z. B. der letzte Abschnitt (S. 164 ff.) einen Auszug aus der Prophezeiung des Alexander von Roes, Exzerpte aus Dante, Johann von Roes, Marsilius von Padua, aus der Urkunde Ludwigs des Bayern über die Absetzung von Papst Johann XXII. (1328), die Gesetze von 1338 und schließlich Auszüge aus Occam. Selbst wer die Quellen einigermaßen zu kennen glaubt, freut sich der Vereinigung wichtiger Belege, die auf solche Weise in ein neues Licht gerückt werden. Zugrunde gelegt sind die besten Ausgaben, und mancherlei Verweise auf inhaltlich verwandte Stücke und die erläuternde Literatur werden dem Benutzer willkommen sein. Der Einwand, daß nur Exzerpte gebracht werden, hält nicht stand, vergegenwärtigt man sich den Zweck der Sammlung, die wünschen läßt, daß nun auch Hefte über das Verhältnis von Staat und Kirche in den deutschen Territorien und Städten, in Frankreich und England während des Mittelalters sich bald anschließen werden.[1]

Nur zwei Arbeiten können als allgemein kirchengeschichtlich angesprochen werden. G. Schreiber unterzieht „die kirchlichen Maßnahmen bevölkerungspolitischer Natur in Vergangenheit und Gegenwart" einer gründlichen Betrachtung, stets bemüht, die Quellen selbst, z. B. die Synoden, die Buß-

---

[1] E. Eichmann *Quellensammlung zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht. 2. Kirche und Staat. II. Von 1122 bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts.* Paderborn, F. Schöningh 1914. VIII, 182 S.

bücher, das *Corpus iuris canonici*, sprechen zu lassen. Es überrascht zu sehen, wie manches Quellenzeugnis, das an sich allein des Eindrucks verlustig gehen möchte, im Rahmen gleichartiger oder verwandter Belege wertvoll wird, wie vielgestaltig anderseits die von der Kirche ins Werk gesetzten Maßnahmen waren. Beachtenswert erscheinen von grundsätzlichen Gesichtspunkten aus die Ausführungen über das zölibatäre Mönchtum und die Bevölkerungspolitik (S. 259ff.), da sie sich mit naheliegenden Einwänden gegen die kirchlichen Gesetze über Ehelosigkeit der Priester, Mönche und Nonnen befassen. In der Tat klafft hier eine Spannung zwischen dem kirchlichen Ideal und völkischen Notwendigkeiten, der gegenüber der Verfasser an die kulturellen und wirtschaftlichen Leistungen gerade des ehelosen Klerus in Vergangenheit und Gegenwart erinnert.[1] — Von A. Naegles ausführlicher Kirchengeschichte Böhmens liegt bisher nur der erste Halbband vor, dessen drei Kapitel den germanischen Christen in Böhmen vor der Einwanderung der Slawen, den ersten Christianisierungsversuchen bei den böhmischen Slawen und dem ersten christlichen Prager Herzog Spitigniew (um das Jahr 900) eingeräumt sind; der zweite Halbband soll bis zum Reichstag von Gnesen im Jahre 1039 und dem dort durch Herzog Břetislaw I. herbeigeführten Gelübde des Volksheeres führen, fortan dem Heidentum ganz zu entsagen. Soweit bis jetzt ersichtlich, ist das Ziel des Verfassers eine kritisch gesicherte Darstellung, die zu erreichen ihm erst möglich erscheint, setzt er selbst seine Leser über die Schwierigkeiten des Unternehmens, über den Wert oder Unwert zahlreicher Legenden und Nachrichten ins klare. Nicht so sehr eine Erzählung wird also gegeben wie etwa in A. Haucks großer „Kirchengeschichte Deutschlands“, sondern in erster

[1] G. Schreiber *Kirchliche Maßnahmen bevölkerungspolitischer Natur in Vergangenheit und Gegenwart: Des deutschen Volkes Wille zum Leben.* Bevölkerungspolitische und volkspädagogische Abhandlungen über Erhaltung und Förderung deutscher Volkskraft, herausg. von M. Faßbender (Freiburg i. Br., Herder 1917), S. 227—284.

Linie eine Kritik der Überlieferungen, eine Auseinandersetzung mit allen denen, die sich ihnen anschlossen oder sie verwarfen. Es fehlt infolgedessen eine Darlegung des in Böhmen vorhandenen Heidentums, das durch die Christianisierung eingeengt, dann verdrängt wurde, — möglicherweise ist sie dem zweiten Halbband vorbehalten, vor dessen Erscheinen wir eines Urteils uns entschlagen möchten. Hinsichtlich der im ersten Halbband geübten Kritik darf gesagt werden, daß sie überall den Eindruck ruhiger Erörterung der Streitfragen allein um ihrer Klärung willen macht, daß sie zugleich Belege und Literatur in genügender Zahl beibringt, um den Benutzer allseitig zu unterrichten. Namentlich das dritte Kapitel ist für diese Art des Buches bezeichnend, da es dem Verfasser erforderlich dünkte, seine eigenen Ansichten in methodisch geführter Untersuchung zu erhärten. Es wäre erfreulich, legte er später, nach Abschluß dieses seines Werkes, eine rein darstellende Arbeit vor, um daraus die Richtlinien der böhmischen Kirchengeschichte schärfer erfassen zu lassen, als es jetzt bei der notwendig sie zerteilenden Kritik und Polemik möglich ist.[1]

Die Reihe der Hinweise auf Monographien mag durch den auf das aufschlußreiche Werk von G. Weise eröffnet werden.[2] Seine Einzeluntersuchungen über eine stattliche Zahl frühmittelalterlicher Kirchen, u. a. der Stiftskirche zum hl. Kreuz in Hildesheim, der ältesten Kirche des Klosters Lorsch und der Kirche auf dem Petersberg bei Fulda, stellen sich als Vorarbeiten zu einer umfassenden Geschichte der romanischen Architektur und Plastik Deutschlands dar. Ruhige Klarheit und Sachlichkeit sind ihre nicht geringsten Vorzüge, ganz abgesehen davon, daß die Besonnenheit der Darlegungen zu wichtigen Ergebnissen im einzelnen gelangen konnte. Mit großem

[1] A. Naegle *Kirchengeschichte Böhmens.* Quellenmäßig und kritisch dargestellt. I. Einführung des Christentums in Böhmen.[1] Wien und Leipzig, W. Braumüller 1915. XIV, 226 S.

[2] G. Weise *Zur Architektur und Plastik des früheren Mittelalters.* Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1916. 160 S.

Geschick hat es der Verfasser verstanden, den Leser gleichsam zum Teilnehmer seiner kritischen Gänge zu machen: auf solchem Wege stellt sich leicht eine Übereinstimmung mit den von Weise gewonnenen Anschauungen heraus. Für die Erkenntnis religiösen Denkens und Fühlens in der Entstehungszeit der von ihm geprüften Denkmale sind seine Erörterungen keineswegs belanglos, in dieser Hinsicht aber werden sie von denen W. Ganzenmüllers übertroffen, der in seinem schönen Buche über „Das Naturgefühl im Mittelalter" dieses bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts verfolgt.[1] Seinen vielseitigen Inhalt zu umschreiben ist nicht möglich; hier kann nur darauf verwiesen werden, daß der Verfasser tatsächlich erreicht hat, was er erstrebte, die Erfassung des Naturgefühls im Mittelalter von innen heraus auf Grund kongenialen Verständnisses. Nicht schematisch geordnet und klassifiziert ziehen die Äußerungen dieses Naturgefühls am Leser vorüber, sondern in einer dem Entwicklungsgang angepaßten, also historisch angelegten Darstellung. Mit Fug wird bemerkt, daß der Grundzug der mittelalterlichen Weltanschauung die Religiosität ist, daß die jeder Religion notwendige Spannung durch den Gegensatz Fleisch und Geist, Diesseits und Jenseits, Irdisch und Ewig erzeugt wird. „In der Form dieses gegensätzlichen Empfindens muß sich auch das Naturgefühl des Mittelalters geäußert haben. Die Natur ist kein Selbstwert, sondern hat Wert nur durch Beziehung auf Gott, nur als Ausdrucksmittel ewiger Wahrheiten. Bedenkt man den ganz allgemeinen, noch von der hellenistischen Kultur überkommenen Hang der Zeit zur symbolischen Auffassung alles äußeren Geschehens, so wird es sehr wahrscheinlich, daß in dieser Richtung das Wesen des Naturgefühls zu suchen ist." Und weiterhin: „Das Altertum hat die Ausdrucksformen geliefert, die das Mittelalter benutzt hat. Die Geschichte des

[1] W. Ganzenmüller *Das Naturgefühl im Mittelalter* (a. u. d. T.: Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, herausg. von W. Goetz XVIII). Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1914. 304 S.

Naturgefühls ist geradezu die Geschichte seiner Ausdrucksformen. Nur wo das Verhältnis der Menschen zur Natur in einer bestimmten Ausdrucksform erscheint, läßt es sich überhaupt fassen. Abgesehen von geringen Unterschieden, die sich aus der klimatischen Verschiedenheit ergeben, ist die Natur überall in Europa gleichartig genug, daß man an den verschiedensten Stellen selbständig dieselben Züge etwa bei einer Frühlingsschilderung anbringen könnte. Man darf also aus der Erwähnung des Vogelsangs, blühender Wiesen und Bäume keinerlei Schlüsse auf literarische Zusammenhänge ziehen. Alle Versuche, in dieser Richtung etwa nach einem spezifisch germanischen Naturgefühl zu suchen, sind vergebens gewesen. Der Zusammenhang der Entwicklung läßt sich nicht durch Betrachtung des Inhalts, sondern nur durch Betrachtung der Formen gewinnen. Die Frage lautet somit: welches Verhältnis bestand im Mittelalter zwischen Mensch und Natur, und wie hat es sich in der Literatur ausgeprägt; das ganze Problem ist mithin ein solches der Form. Diese Form ist nun der Reihe nach festzustellen bei den drei Elementen, aus denen die mittelalterliche Kultur sich zusammensetzt. Zunächst wären dem Naturgefühl des Neuen Testaments ein paar Worte zu widmen, sodann ist festzustellen, was das Altertum an Ausdrucksformen dem Mittelalter vererbt hat, und schließlich ist beim Eintritt der Germanen in den Kulturkreis festzustellen, ob etwa die Germanen eine eigenartige Ausdrucksform ihres Naturgefühls hatten.“ Seines Stoffes ist Ganzenmüller in zwölf Kapiteln Herr geworden, darunter einem solchen über das Naturgefühl zur Zeit der Kirchenväter (S. 12 ff.), im Zeitalter der Karolinger, das noch immer — irreführend und zu Unrecht — als das einer Renaissance bezeichnet wird[1] (S. 76 ff.), in der Zeit

[1] Noch heute sind die Worte von G. Waitz in seinen Vorträgen über die Entwicklung der deutschen Historiographie im Mittelalter (*Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* II, Berlin 1844, S. 49) gültig, ohne gehörig beachtet zu werden.

der Vaganten und der durch sie vermittelten Aufklärung (S. 182 ff.), im Zeitalter der Ritterdichtung (S. 241 ff.). Der letzte Abschnitt zieht die Summe aller vorangehenden, um es mit einem Worte zu sagen, einer Arbeit voller Anregung und Belehrung, die zugleich rühmliches Zeugnis von der Belesenheit und der sprachlichen Gestaltungskraft des Verfassers ablegt.

Nur kurz sei des Buches von R. Koebner über Venantius Fortunatus, seine Persönlichkeit und seine Stellung in der geistigen Kultur des Merowingerreiches gedacht, immerhin werden die Abschnitte über die ekstatische Altersdichtung und das Lobgedicht auf Maria als charakteristisch hervorgehoben werden dürfen.[1] — Die Geschichte der Theologie des 10. Jahrhunderts ist vertreten durch die Arbeit von B. Schwark über Bischof Rather von Verona als Theologe, die in drei systematisch gegliederten Abschnitten seine Glaubens-, seine Sittenlehren und seine kirchenrechtlichen Anschauungen zusammenträgt. Von Interesse sind u. a. die Ausführungen über Rathers Kampf gegen anthropomorphistische Vorstellungen (S. 27 ff.), über Buße und Bußinstitut (S. 60 ff.), die Freuden und Güter dieser Welt (S. 107 ff.) und über Staat und Kirche (S. 129 ff.). Der Leser freilich darf sich an der barocken Form nicht stoßen, in die Rather seine Gedanken zu kleiden liebte, und deren Verdeutlichung auch dem Verfasser (vgl. S. 9) mancherlei Schwierigkeiten bereiten mußte.[2] — Passend anfügen mag sich hier der Hinweis auf die Werke von F. Overbeck[3],

---

[1] R. Koebner *Venantius Fortunatus. Seine Persönlichkeit und seine Stellung in der geistigen Kultur des Merowinger-Reiches* (a. u. d. T.: Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, herausg. von W. Goetz XXII). Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1915. 149 S.

[2] B. Schwark *Bischof Rather von Verona als Theologe.* Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie im Zeitalter der Ottonen. Königsberg i. Pr., B. Teichert 1916. V, 163 S.

[3] F. Overbeck *Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik.* Eine kirchenhistorische Vorlesung. Aus dem Nachlaß herausg. von C. A. Bernoulli. Basel, B. Schwabe 1917. XII, 315 S.; vgl. dazu E. Troeltsch *Historische Zeitschrift* CXVIII (1918), S. 497 ff. Erwähnt sei

J. Strake[1] und J. N. Espenberger[2], von denen wiederum das von F. Overbeck als das umfassendste allein charakterisiert werden soll, ohne daß deshalb die Verdienste der beiden anderen irgendwie beeinträchtigt würden. Sein Wesen und seinen Inhalt umschreibt das Wort des Herausgebers: „Theologie als Kampfmittel und Zeughaus der mittelalterlichen Kirche zur Wahrung ihrer irdischen Macht durch Waffen des Geistes und darüber nun den sachverständigen Bericht eines fremden, aber durchaus legitimen Beobachters, eines kirchenfernen protestantischen Theologieprofessors, in dessen wissenschaftlichem Wirken sich große Fachgelehrsamkeit mit klugem und wohlwollendem Menschentum verband —, das etwa scheint uns die kürzeste Kennzeichnung für das vorliegende Buch zu sein, für seinen konzeptiven Kern sowohl als für die individuelle Begrenztheit seiner darstellerischen Durchführung.“ Anders ausgedrückt: Overbecks Vorlesung und das auf sie gegründete Buch gibt eine geschichtliche Wertung der kirchlichen Wissenschaft des Mittelalters von ihren Anfängen bis etwa um die Wende des 12. und 13. Jahrhunderts, keine Enzyklopädie aller Namen, Systeme und Theoreme, sondern den Versuch, die wirklichen Triebkräfte und leitenden Ideen herauszuarbeiten, sie in ihrer Bedingtheit durch ihre Zeit und ihre Wirkung auf die Zeit zu erfassen. In dieser Eigenart besteht sein Wert, und gern folgt man den klugen Darlegungen z. B. über die Zeit von etwa 900 bis 1050, die

---

hier die bedeutsame Arbeit von F. Ehrle *Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik* (a. u. d. T.: Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit, Erste Reihe: Kulturfragen, 6. Heft). Freiburg i. Br., Herder 1918. 32 S.

[1] J. Strake *Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre* (a. u. d. T.: Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, herausg. von A. Ehrhard und J. P. Kirsch XIII, 5). Paderborn, F. A. Schöningh 1917. XIV, 220 S.

[2] J. N. Espenberger *Grund und Gewißheit des übernatürlichen Glaubens in der Hoch- und Spätscholastik* (a. u. d. T.: Forschungen usw. XIII, 1). Paderborn, F. A. Schöningh 1915. VIII, 178 S.

Overbeck mit „Neuer Verfall und Übergang zur Entstehung einer eigentümlichen mittelalterlichen Theologie“ überschrieben hat (S. 138 ff.). Gerade daß hier das staatliche wie auch wirtschaftliche Leben und sein Einfluß auf die kirchliche Wissenschaft eingehend behandelt ist, unterscheidet die Erörterungen Overbecks grundsätzlich und nur zu ihrem Vorteil von denen anderer Werke, die den realen Hintergrund der wissenschaftlichen Bestrebungen nur streifen oder gar ganz außer acht lassen. Die Ausführungen über die Wechselwirkungen aller Äußerungsformen des Lebens verdienen das Lob umsichtiger Würdigung aller entscheidenden Bedingungen, wie denn auch die Charakteristik eines Mannes wie Peter Abälard (S. 246 ff.) überaus willkommen ist. Das ganze Buch ist erfüllt von wahrhaft historischem Geiste, und deshalb kann von ihm eine gute Wirkung auf das Urteil über die so oft mißverstandene, oft geringschätzig abgeschüttelte Scholastik erhofft werden.

Weitere Schriften befassen sich mit Einzelpersönlichkeiten des Mittelalters, deren jede zu ihrem Teile die kirchliche oder religiöse Entwicklung beeinflußt hat. Die wortreiche, breit ausladende Arbeit von F. Radcke gilt den apokalyptischen und sibyllinischen Anschauungen Bernhards von Clairvaux; sie herausarbeiten heißt dem Verfasser einen Beitrag liefern zur historischen Interpretation aus den Zeitanschauungen. Ihr Ziel an sich soll nicht gering geschätzt werden, doch geht die Behauptung zu weit, daß ohne sie nur der Zweifel übrigbliebe, ob man je zu einer richtigen Einschätzung Bernhards gelangen könne. Für den Leser ist die stete Wiederholung, wie wertvoll solche Analysen seien, letzten Endes qualvoll, um so mehr als die Abhandlung ihre Belege, Ausführungen und Widerlegungen ohne alle äußerlich erkennbaren Haltepunkte im Texte vor ihm ausbreitet. Das alte Wort: *non multa, sed multum* ist nicht beachtet, und eine Art selbstbewußter Hochachtung vor der eigenen Arbeit, wie sie der Verfasser an den Tag legt, wirkt abstoßend. Manche Einzelbeobachtung mag anregend

sein, darum ist es aber nicht die ganze Erstlingsarbeit, die zu einem von E. Bernheim angeregten Kreis von Schriften gehört, deren Aufnahme durch die ständige Betonung an sich richtiger Grundgedanken nicht so begünstigt worden ist wie ihre Themen an sich es erwarten ließen.[1] Bezeichnend für die Ausdauer des Interesses an Franz von Assisi und seiner Schöpfung sind zwei Arbeiten. H. Tilemann sucht in eindringenden Ausführungen zu einem Gesamtbilde der Individualität des Heiligen vorzudringen, ausgehend von einer Analyse der Quellen und dem Bestreben, auf Grund aller Forderungen des Poverello die Eigentümlichkeit seines Wesens zu erfassen. Nicht eine Biographie ist also das Ziel, vielmehr eine Verdeutlichung des Charakters, dessen konstitutive Elemente in einem dritten Abschnitt behandelt werden. Man wird den Darlegungen gern, oft mit Spannung folgen und gleichwohl sich nicht verhehlen, daß die in den letzten Jahren schier allzu zahlreichen Arbeiten über den Heiligen zu einer gewissen Erschöpfung des Themas führen mußten. Es ist an der Zeit, darauf zu verweisen, daß die Geschichte der Religiosität und der religiösen Charaktere im Mittelalter doch nicht allein auf Franz von Assisi sich beschränkt, daß sie reich genug ist, um zur Untersuchung nun auch anderer Persönlichkeiten aufzufordern.[2] Gerade deshalb ist es willkommen, daß V. Kybal die Ordensregeln des hl. Franz von Assisi und die ursprüngliche Verfassung des Minoritenordens neu geprüft hat, weil erst von hier aus eine

[1] F. Radcke *Die eschatologischen Anschauungen Bernhards von Clairvaux.* Ein Beitrag zur historischen Interpretation aus den Zeitanschauungen (a. u. d. T.: Sammlung wissenschaftlicher Arbeiten XLV). Langensalza, Wendt und Klauvell 1915, 132 S.; s. dazu A. Hofmeister *Historische Zeitschrift* CXVIII (1918), S. 525 ff. — Vgl. auch die Bibliographie der ihrem Thema nach untereinander verwandten Abhandlungen von H. Breßlau *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* XLI (1917), S. 327 ff.

[2] H. Tilemann *Studien zur Individualität des Franz von Assisi* (a. u. d. T.: Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, herausg. von W. Goetz XXI). Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1914, 228 S.

gesicherte Geschichte des Franziskanerordens geschrieben werden kann. Der Verfasser sucht die Fragen nach der Entstehung, allmählichen Gestaltung und dem verschiedenen Wortlaut der Regeln aus den Jahren 1210, 1221 und 1223 zu lösen und dann erst die historische Bedeutung der Regel von 1223 und auf sie gestützt die Verfassung des Ordens zu entwickeln. Gerade der letzte Abschnitt (S. 100 ff.) ist dankenswert, selbst wenn man wünschen wird, daß auch die Gemeinsamkeiten der Minoritenordensverfassung mit derjenigen anderer Bettelorden behandelt worden wären. Auch die Frage nach der Originalität dieser oder jener Bestimmung, dieses oder jenes Verfassungselementes hätte nicht umgangen werden dürfen —, vielleicht daß sie der Verfasser später behandelt, um so den Minoritenorden in den Kreis aller mönchischen Organisationen des Mittelalters und des 13. Jahrhunderts im besonderen einzustellen.[1] — Angefügt sei gleich hier die umsichtige Untersuchung von B. Birckman über „die vermeintliche und die wirkliche Reformschrift des Dominikanergenerals Humbert de Romanis" († 1277). Sie gipfelt in dem Nachweise, daß die bisher als Traktat Humberts verwertete Schrift nur ein Auszug aus einem Werke Humberts ist, seinen *Extractiones*, deren Gedankengang und Reformwünsche gewürdigt werden, um schließlich ihren Gehalt und ihre Tragweite mit jenem Auszug zu vergleichen. Für die Erkenntnis der Zustände in der abendländischen Kirche, der Ansichten über das *Romanum imperium* und die Kreuzzugsideen sind die Darlegungen von nicht geringem Interesse, dem freilich eine bessere Disposition der Arbeit noch größere Dienste

[1] V. Kybal *Die Ordensregeln des hl. Franziskus von Assisi und die ursprüngliche Verfassung des Minoritenordens* (a. u. d. T.: Beiträge usw. XX). Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1915, 176 S. — Wertvoll für die Erkenntnis des Gangs der Forschung über Franz von Assisi ist die Übersicht von F. van den Borne *Die Franziskusforschung in ihrer Entwicklung dargestellt* (a. u. d. T.: Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München IV, 6). München, F. F. Lentner (E. Stahl) 1917. XII, 106 S.

hätte leisten können und müssen.[1] — Zur Geschichte der Kirchenpolitik in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts liefert E. von Seckendorff durch ihre Arbeit über die hl. Katharina von Siena und ihre Wirksamkeit unter Gregor XI. (1371—1378) einen wertvollen Beitrag.[2] Ihr Bemühen ist vor allem darauf gerichtet, die Briefe der Heiligen genau zu datieren und danach die Etappen ihres Lebens festzulegen. Darüber hinaus findet sich natürlich mancher wertvolle Hinweis auf die kirchlichen Zustände namentlich am damaligen Sitze der Kurie, in Avignon (S. 102ff.), so daß die Abhandlung als eine erfreuliche Weiterführung des bekannten Lebensbildes der Heiligen von K. Hase (Heilige und Propheten. Gesammelte Werke V, 1. Leipzig 1892) bezeichnet werden darf. Archivalische Forschungen sind der Verfasserin zu Hilfe gekommen, so daß ihre Erstlingsschrift vielleicht als Vorstufe einer umfassenden Biographie der Heiligen verstanden werden darf.[3]

Zurück auf das eigentlich religiöse Gebiet führt zunächst das kleine Buch von J. Bernhart mit der Übersetzung ausgewählter Predigten, Traktate und Sprüche von Meister Eckhart, an die sich dann einige Eckhartlegenden und die von Papst Johann XXII. im Jahre 1329 verurteilten Sätze des Mystikers anschließen. Neben den früher angezeigten Arbeiten (vgl. Archiv für Religionswissenschaft XVIII, S. 545ff., dazu vgl. O. Weinreich: ebenda XIX, S. 169f.) wird die vorliegende ihren Platz behaupten, zumal für Eckharts „Reden der Unterscheidung" und „Buch der göttlichen Tröstung" (S. 76ff.,

[1] B. Birkman *Die vermeintliche und die wirkliche Reformschrift des Dominikanergenerals Humbert de Romanis* (a. u. d. T.: Abhandlungen zur mittleren und zur neueren Geschichte, herausg. von G. von Below, H. Finke und F. Meinecke LXII). Berlin und Leipzig, W. Rothschild 1916. 68 S.

[2] Das Buch von H. Reusch *Die heilige Katharina von Siena*, Freiburg 1911, ist uns nicht bekannt geworden.

[3] E. von Seckendorff *Die kirchenpolitische Tätigkeit der hl. Katharina von Siena unter Papst Gregor XI. (1371—1378).* Ein Versuch zur Datierung ihrer Briefe (a. u. d. T.: Abhandlungen usw. LXIV). Berlin und Leipzig, W. Rothschild 1917. XVI, 162 S.

180ff.), während die Einleitung gut über die Literatur und über Eckharts Gedankenwelt unterrichtet. Bezeichnend immerhin ist, wie die Beigabe der verurteilten Sätze Eckharts (S. 193ff.) gerechtfertigt wird: „Freilich hat der Meister widerrufen, aber seine Gedankenwelt konnte er so wenig zerstücken, als er ihre Wirkung auf die Mit- und Nachwelt zu verhindern vermochte. Eine Auslese des Korrekten läßt sich bei einem Denker wie Eckhart, wo alles aus der Enge einer Prämisse quillt und diese Prämisse das katholische Dogma gefährdet, nicht treffen. So möge denn dieser Beschluß des Büchleins die warnenden Anmerkungen ersetzen. Eckhart ist so, wie er ist, oder er ist nicht.[1]" — J. Bernhart hat in seine Sammlung ein Gedicht „Uns kommen Prediger" aufgenommen (S. 24f.), „das die Stimmung der weiblichen Kreise zeichnen will, deren Verlangen nach einer gedanklich unterbauten Frömmigkeit das Aufkommen der deutschen Mystik so sehr begünstigte". Es mag überleiten zu der Untersuchung von H. Wilms über „das Beten der Mystikerinnen", dargestellt nach den Chroniken einer Reihe von Dominikanerinnenklöstern. Nach einer kurzen Wertung seiner Quellen behandelt der Verfasser das Gebetsleben im allgemeinen, das Chorgebet, das Privatgebet, den Sakramentenempfang, die Betrachtung, die Sammlung und schließlich das außerordentliche Gebetsleben. Man sieht, er gliedert seinen Stoff nach systematischen Gesichtspunkten, derart, daß jedes Kapitel es unternimmt, „die Stellungnahme zu den einzelnen Stufen und Arten des Gebetslebens durch die Worte und Taten der Schwestern jener Klöster zu veranschaulichen". Der Leser erhält in der Tat dank dieser Anordnung einen lehrreichen Einblick in die religiöse Anschauungswelt jener Frauengenossenschaften, bis hin zu den Visionen und Ekstasen, deren eigentümlichen Gehalt die Ausführungen des letzten Abschnittes vergegen-

---

[1] J. Bernhart *Meister Eckhart.* Ausgewählt und übersetzt (a. u. d. T.: Deutsche Mystiker III). Kempten und München. J. Kösel 1914. XI, 201 S.

wärtigen; er wird freilich fragen, wo tatsächliches Geschehen und gläubiges Fürwahrhalten des nur gedanklich Erschauten sich sondern. Unbedingt ist der Fleiß der Zusammenstellungen anzuerkennen, nur hat der Verfasser allzusehr als Prediger, nicht so sehr als nüchterner Kritiker geschrieben. Seine Sprache ist oft genug fast mystisch dunkel, verzückt, unbedingt vom Inhalt der Aufzeichnungen abhängig, die zu durchmustern waren; gerade die Darlegungen S. 142 ff. sind hierfür bezeichnend, so daß wir zu ihrer Beurteilung uns kaum mehr als zuständig ansehen dürfen. Gewiß, die dem wirklichen Leben abgekehrte Frömmigkeit jener Frauen entzieht sich der verstandesmäßigen Zergliederung und Wertung, aber man kann fragen, ob jene Visionen insgesamt als wirklich höchste Form des religiösen Geisteslebens eingeschärft werden dürfen. Verwiesen sei beispielsweise nur auf S. 148 ff. mit den Inhaltsangaben von Visionen, bei denen „wir den Geruchsinn an dem mystischen Leben der Schwestern teilnehmen sehen" — man erinnert sich der Ähnlichkeit mit Angaben in Heiligenlegenden —, Visionen, die dann für die Nonnen ein Zeichen besonderer göttlicher Gnade gewesen sein sollen, dafür, „daß die Verstorbenen der ewigen Freuden in der innigsten Vereinigung mit Gott teilhaft geworden" sind, und die für die Frauen „eine Stärkung der Hoffnung auf ein ähnliches glückliches Leben im Jenseits nach dem harten Diesseits" bedeuteten. Unbedingt wäre eine ruhigere Inhaltsangabe jener Gebete und Gesichte, eine methodische Kritik ihres religiösen Wertes und der ungesunden Überspannung der weiblichen Phantasietätigkeit willkommener gewesen als die auf den Ton der Erbauung gestimmte Erörterung.[1]

[1] H. Wilms *Das Beten der Mystikerinnen,* dargestellt nach den Chroniken der Dominikanerinnenklöster zu Adelhausen, Diessenhofen, Engeltal, Kirchberg, Oetenbach, Töß und Unterlinden (a. u. d. T.: Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, herausgegeben von P. von Loë und B. M. Reichert XI). Leipzig, O. Harrassowitz 1916. XII, 179 S.

Drei umfangreiche Monographien endlich sind Einzelpersönlichkeiten der italienischen Vorrenaissance und Renaissance gewidmet, wenn anders zu letzterer noch das geistige Leben Italiens um die Mitte des 16. Jahrhunderts gerechnet werden darf. Sie alle streifen die Stellungnahme ihrer Helden zu den religiösen und kirchlichen Problemen ihrer Zeit, und gerade die Verschiedenheiten vermitteln auch dem Religions- und Kirchenhistoriker lehrreiche Fingerzeige. An erster Stelle ist, um der grundsätzlichen Erörterungen willen, die Arbeit von A. von Martin über Coluccio Salutati und das humanistische Lebensideal zu nennen. Sie will in Salutati „das Medium für die allgemeinen Strömungen der Zeit" erkennen lassen, „die sich in ihm in relativer Objektivität, nur wenig getrübt durch eine aktive geistige Individualität, offenbaren. Er ist weniger Vorkämpfer als Ausdruck einer bestimmten Kultur, weniger Treibender als Getriebener; darum kommt die geistige Zeitatmosphäre in ihm um so reiner zur Selbstdarstellung. Diese Atmosphäre heißt noch nicht Renaissance, aber auch nicht mehr Mittelalter; es ist die Atmosphäre einer Übergangszeit, so daß wir an der Persönlichkeit Salutatis das unter schweren Wehen sich vollziehende Werden einer neuen geistigen Welt beobachten können". Die Ausführungen des Verfassers im einzelnen sind hier nicht zu werten, immerhin sei bemerkt, mit welchem edlen Eifer sie das ihnen gesetzte Problem, eben das der Renaissancekultur, zu meistern trachten. In dieser die Stellung Salutatis zu bestimmen, ist die zweite Aufgabe, deren Lösung auch zum Verhalten des Florentiners gegenüber Religion und Kirche sich äußern muß. Seine ausgesprochene Kirchlichkeit wird ebenso behandelt wie die Durchsetzung der christlichen Weltanschauung mit heidnischen Elementen, die kirchliche Strenge und Kritik der verweltlichten Kirche wie endlich die Bemühungen um Beilegung des Schismas. Nur diese Abschnitte hier anzumerken ist allein erlaubt, wenn es gleich den übrigen gegenüber un-

gerecht erscheint: auch auf sie sei immerhin verwiesen, namentlich auf die, die über Anfang, Wesen und Tragweite der Renaissance handeln. Die Würdigung der bisherigen Ansichten über diese Probleme wird klärend wirken. Mit Recht wird S. 16 die Renaissance als eine Kulturerscheinung, nicht nur als eine literarische Bewegung bezeichnet, wird darauf verwiesen, daß in ihr sich nirgends ein Bruch, sondern überall ein langsamer Übergang bemerken lasse: „Der asketische Gedanke des Mittelalters, dessen Überwindung das eigentliche Werk der Renaissance bildet, ist bei den ersten Humanisten noch eine durchaus lebendige Macht. Aber der innerweltliche Geist der Antike ist in unaufhaltsamem Vordringen. Mehr und mehr infiziert er das alte Denken und erfüllt es von innen heraus, um schließlich ganz von ihm Besitz zu nehmen. Bei Salutati ist dieser Prozeß noch in den Anfängen, ... erst leise und halb unbewußt beginnen Keime neuer Kulturgedanken sich zu regen; noch steht man zu stark im Banne der Ideale mittelalterlicher Weltanschauung und mittelalterlichen Kirchentums[1]." — E. Walsers Buch schildert Leben und Werke des Florentiners Poggio, und sein Unternehmen ist um so dankenswerter, als er nicht nur reflektiert, sondern auch die immer seltener werdende Kunst des Erzählens betätigt, als er weiterhin seiner Arbeit zahlreiche bisher ungedruckte Dokumente und Briefe beizugeben imstande ist. Die straffe, chronologisch angeordnete Berichterstattung macht das vorliegende Werk zu einem überaus wertvollen Beitrag zur Geschichte des Quattrocento und seiner gesamten Kultur, in die sich Poggios vielbewegtes Leben anregend und angeregt

[1] A. von Martin *Coluccio Salutati und das humanistische Lebensideal* (a. u. d. T.: Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, herausg. von W. Goetz XXIII). Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1916. VI, 299 S.; s. auch die voraufgehende Schrift desselben Verfassers: *Mittelalterliche Welt- und Lebensanschauung im Spiegel der Schriften Coluccio Salutatis* (a. u. d. T.: Historische Bibliothek XXXIII). München und Berlin, R. Oldenbourg 1913. XI, 166 S.

einfügt. Seine religiöse Anschauungswelt, seine Moralphilosophie, die Ansichten über Gestirne, Glück und Schicksal, seine Abhandlungen z. B. über Adel und Fürstenunglück, seine Stellung zu den Päpsten und zur römischen Kurie —, alles wird so umsichtig dargelegt und gewürdigt, daß der Wunsch berechtigt ist, den Verfasser noch öfter auf diesem ihm so vertrauten Gebiete zu begegnen.[1] — J. J. Wyss schließlich hat Leben, Wirken und Werke der Vittoria Colonna, der Gemahlin Pescaras und Freundin Michelangelos, zum Gegenstand einer eingehenden Darstellung gewählt. Über ihren Wert zu urteilen steht uns nicht zu; erwähnt seien aber die Abschnitte über die Beziehungen der bedeutenden Frau zu Juan de Valdés, den reformfreundlichen Kreisen Roms und zur Reformation (S. 47ff., 54ff., 104ff.). Brauchbar erscheint das Verzeichnis ihrer Werke, unter denen ihre religiösen Gedichte besonders angemerkt sein mögen, da ihr Gedankeninhalt ausführlich besprochen wird (S. 134ff., 162ff., 208ff.): er gipfelte darin, daß Vittoria sich als Anhängerin der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben bekannte, damit innerlich sich von der katholischen Kirche löste, wenn sie auch äußerlich der Kirche gehorsam blieb und eben deshalb im Jahre 1546 einen Neudruck ihrer Gedichte zu verhindern suchte.[2]

Die Überleitung zu den Erscheinungen über Martin Luther und die Reformation[3] mag der Hinweis auf vier Arbeiten er-

[1] E. Walser *Poggius Florentinus.* Leben und Werke (a. u. d. T.: Beiträge usw., herausg. von W. Goetz XIV). Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1914. VIII, 567 S.

[2] J. J. Wyss *Vittoria Colonna.* Leben, Wirken, Werke. Frauenfeld, Huber & Co. 1916. 275 S.

[3] Vgl. die lehrreichen Berichte von H. Jordan *Kirchengeschichte seit der Reformation*: *Die Theologie der Gegenwart,* herausg. von H. Grützmacher u. a. m. XI, 4 (Leipzig 1917), S. 154ff. XII, 3 (1918), S. 77ff. F. Endres *Jubiläumsliteratur:* Süddeutsche Monatshefte XV (1917), S. 147ff. H. Preuß: *Vergangenheit und Gegenwart* 1917 S. 143ff. P. Joachimsen ebda. 1918 S. 85ff.

möglichen, der freilich eine Stellungnahme zu ihren Ergebnissen vermeidet, einmal auf die Untersuchung von M. Böhme über die Grundzüge der Entwicklung des lateinischen Weihnachtsspiels[1], weiterhin auf die Zusammenstellungen von M. J. Rudvin über den Teufel in den deutschen geistlichen Spielen des Mittelalters und der Reformationszeit[2], sodann auf den Überblick von A. Dürrwächter über die bisherigen Forschungen zu den Totentanzdarstellungen[3], endlich auf die Materialien zur Bibelgeschichte und religiösen Volkskunde des Mittelalters von H. Vollmer mit ihrer Beschreibung und mit Inhaltsproben zahlreicher ober- und niederdeutscher Handschriften von Historienbibeln des 15. Jahrhunderts, Materialien, deren zusammenfassende Wertung freilich noch aussteht.[4]

Von der, wie schon oben bemerkt, überreichen Literatur über das Werk Luthers, deren Veröffentlichung schon vor 1917 einsetzte und in diesem Jahre ihren Höhepunkt erreichte, können hier nur die zur Berichterstattung eingegangenen Schriften gewürdigt werden. Wertvoll und erfreulich zugleich ist der Abschluß der vierbändigen Ausgabe „Luthers Werke in Auswahl", die dem Fleiße von O. Clemen zu verdanken ist. Man wird nicht zögern, dem Geschick der Auslese sowie der Sorgfalt der Edition das höchste Lob zu spenden. Auf jedwedes Interesse an Schriften

[1] M. Böhme *Das lateinische Weihnachtsspiel.* Grundzüge seiner Entwicklung (a. u. d. T.: Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte, herausg. von W. Goetz XL, NF. III). Leipzig, R. Voigtländer 1917. 130 S.

[2] M. J. Rudwin *Der Teufel in den deutschen geistlichen Schulen des Mittelalters und der Reformationszeit.* Ein Beitrag zur Literatur-, Kultur- und Kirchengeschichte Deutschlands (a. u. d. T.: Hesperia, Schriften zur germanischen Philologie, herausg. von H. Collitz VI). Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1915. XI, 194 S.

[3] A. Dürrwächter *Die Totentanzforschung.* Kempten und München, J. Kösel 1914. 13 S.

[4] H. Vollmer *Materialien zur Bibelgeschichte und religiösen Volkskunde des Mittelalters* I, 2. Berlin, Weidmann 1916. 181 Seiten mit 10 Lichtdrucktafeln; vgl. dazu und für das 16. Jahrhundert E. Riggenbach *Die reformatorische Schätzung der Heiligen Schrift in ihrer Bedeutung für die Gegenwart.* Basel, Helbing und Lichtenhahn 1917. 25 S.

des Reformators ist Rücksicht genommen. Zählen wir recht, so werden in sämtlichen vier Bänden 55 kleinere und größere Traktate zum Abdruck gebracht, alle in chronologischer Reihenfolge, jeder mit knapper und sachkundigster Einleitung, in der Textgestaltung durchgängig auf den ersten Drucken beruhend. Mit Grund ist auch die Schrift *De servo arbitrio* aus dem Jahre 1526 aufgenommen (III, S. 94 ff.), während wir im zweiten Bande gern noch die „Ermahnung an die Herren Deutschen Ordens, falsche Keuschheit zu meiden und zur rechten ehelichen Keuschheit zu greifen" aus dem Jahre 1523 gefunden hätten. Sieht man von diesem subjektiven Verlangen eines Freundes der Deutschordensgeschichte ab, so wird jeder Benutzer dem Herausgeber nur Dank zu entrichten haben und der Sammlung weiteste Verbreitung, eifrigste Benutzung wünschen. Daß Predigten, Kirchenlieder, Briefe, Tischgespräche in Clemens Auswahl noch fehlen, verweist wohl auf den Plan, für sie eine weitere ähnliche Veröffentlichung in die Wege zu leiten; auch sie ist der Teilnahme sicher, die wir der „Studentenausgabe" der eigentlichen Werke Luthers schon jetzt entgegenbringen. Mit ihr hat Clemen seinen Verdiensten um die Erforschung Luthers und des Schrifttums im 16. Jahrhundert ein neues und nicht das geringste hinzugefügt. Seine Sammlung ist nicht allein den Studierenden der Theologie nützlich, sondern einem jeden, der die Weimarer Ausgabe nicht zu besitzen vermag und doch einen wissenschaftlich verwertbaren Text bislang schmerzlich vermißte. Erfahrungen beim Gebrauch in akademischen Übungen und bei eigenen Arbeiten haben für die Unentbehrlichkeit der Sammlung mehr als einen Beweis erbracht, während der verhältnismäßig niedrige Preis der einzelnen Bände ihre Anschaffung auch dem Minderbemittelten gestattet.[1]

---

[1] O. Clemen *Luthers Werke in Auswahl.* Unter Mitwirkung von A. Leitzmann herausgegeben. Bonn, A. Marcus und E. Weber 1912 und 1913. Bd. II (1912): VI, 464 S. Bd. III (1913): 516 S. Bd. IV (1917): 432 S. Aus Bd. I (1912), S. 1—14 hat O. Clemen gesondert herausgegeben: *Martin*

Über Einzelprobleme im Leben Luthers liegen vier Beiträge vor, zunächst die Übersicht über Gang und Ergebnisse der Forschung über seine Frühentwicklung bis zum Jahre 1519 aus der Feder von H. von Schubert[1], sodann die sorgfältige Arbeit von Chr. Schubart mit dem Abdruck aller Texte, die über Luthers Tod berichten. Darüber hinaus liefert sie peinlich genaue Untersuchungen besonders wichtiger Stücke, zumal der Briefe des Dr. Justus Jonas vom 18. Februar 1546, der Briefe des Eislebener Apothekers Landau und der Ursachen von Luthers Tod. Die quellenkritischen Ergebnisse werden durch graphische Übersichten gut verdeutlicht, nur muß sich der Leser erst an die vielen Siglen gewöhnen, die der Verfasser nicht entbehren zu können glaubte.[2] Während eine Studie von G. Kawerau den Gedanken Luthers über den Krieg nachgeht[3], gelten die eindringenden Betrachtungen von H. Jordan der Staatsauffassung des Reformators. Ihre Zweckbestimmung ergibt sich aus den Worten: „Die große Kraft, mit der Luther, auch hier sich allmählich zu immer klarerer Anschauung hindurchringend, die Eigengesetzlichkeit des staatlichen Lebens erkannte und anerkannte, läßt uns dessen bewußt werden, wie sehr wir auf dem Boden des Reformators stehen, wenn wir einerseits ruhig darauf verzichten, die Religion zum bestimmenden Maßstabe politischen Handelns in der Frage der Macht des nationalen Staates zu machen, und auf der anderen Seite alle Kraft darauf richten, daß das Evangelium in seiner stillen

---

Luthers 95 Thesen nebst dem Sermon von Ablaß und Gnade (a. u. d. T. Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, herausg. von H. Lietzmann CXLII. Jubiläumsheft). Bonn, A. Marcus und E. Weber 1917. 34 S.

[1] H. von Schubert *Luthers Frühentwicklung bis 1517/19:* Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte XXXIV, 1 (= n. CXXIV. Leipzig, R. Haupt 1916), S. 1—34.

[2] Chr. Schubart *Die Berichte über Luthers Tod und Begräbnis.* Weimar, H. Böhlaus Nachf. 1917. XV, 151 S. mit 3 Tafeln.

[3] G. Kawerau *Luthers Gedanken über den Krieg:* Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte XXXIV, 1 (= n. CXXIV), S. 37—66 (s. vorvorige Anm.)

Weise die Welt durchdringe und neue Menschen mache.“ Das Buch zerfällt in fünf Abschnitte: Luthers Betrachtung des Staates in der vorreformatorischen Zeit, die allmähliche Ausbildung von Luthers Staatsanschauung in der Zeit von 1517 bis 1521, die ausgebildete Anschauung Luthers vom Staat und von Religion und Politik in der Zeit von 1521 bis 1526, Luthers Anschauung von Religion und Politik in ihrer weiteren Ausgleichung an die vorhandenen staatlichen Verhältnisse in der Zeit von 1527 bis 1546, Luthers Anschauung vom Staat in ihrer Bedeutung für die Geschichte und die Gegenwart. Den Text begleiten, zu dauernder Mitarbeit anregend, zahlreiche, wörtlich mitgeteilte Stellen aus Schriften Luthers, und aus allem erwächst eine Arbeit, deren bannende Kraft jeder Leser verspüren wird. Sie rührt an die tiefsten geistigen Fragen unserer kampferfüllten Gegenwart und lehrt aufs neue Luther als einen Eckstein auch unserer Anschauung vom Staate, seinem Wesen und Aufgabenkreis erkennen. Indem Jordan sich bemühte, die dauernden Werte der Lutherschen Gedankenarbeit herauszustellen, hat er eines der wohlgelungensten Bücher veröffentlicht, die unter dem Zeichen des Gedächtnisses an die Reformation stehen.[1] — Auch der Versuch von W. Walther, den Charakter Luthers zu erfassen und neu zu vergegenwärtigen, darf der Beachtung sicher sein. Er beschreibt seine Entwicklung, seine Gegensätze und unternimmt es schließlich, alle Züge in Luthers Wesen auf eine Einheit zurückzuführen, auf die vollendete Offenheit und Wahrhaftigkeit als letzte Grundlage und Voraussetzung.[2] Walthers Buch ist als Jubiläums-

[1] H. Jordan *Luthers Staatsauffassung.* Ein Beitrag zu der Frage des Verhältnisses von Religion und Politik. München, Müller und Fröhlich 1917. VIII, 202 S. (S. 199ff. Literaturübersicht). — Die religionsphilosophische Studie von E. Schneider *Religion als Erfahrung am „Worte Gottes“ nach Luther.* Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht 1917. IV, 76 S. sei wenigstens verzeichnet, da ihre Besprechung uns nicht ansteht.

[2] W. Walther *Luthers Charakter.* 3. und 4. Aufl. Leipzig. A. Deichert 1917. VI, 214 S.; s. auch Lembert *Luthers Fehler.* München, Müller und Fröhlich 1918. 48 S.

gabe der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz erschienen, gleich ihm auch die populäre Schrift von H. Preuß, die sich einer überaus großen Verbreitung erfreut hat, um ihrer Darstellungsart willen aber wenig befriedigt. Sie befleißigt sich teilweise einer Sprache, die wohl für Kindermärchen am Platze ist, nicht aber in einem Buche, das doch auch den Erwachsenen etwas zu sagen haben will. Stichproben können hier nicht gegeben werden; sie finden sich über die ganze Schrift hin zerstreut. Über den sachlichen Gehalt soll hier nicht geurteilt werden, nur der geschickt ausgewählten Illustrationen sei noch gedacht, die aber weit schärfer hätten herauskommen müssen.[1] Um so mehr freut es, auf die kleine Schrift von A. von Harnack mit ihrer knappen Darlegung von Luthers Leben und Schöpfung aufmerksam machen zu können, eine populäre Schrift im besten Sinne dieses Wortes, tief, ohne dunkel zu sein, edel in der Sprache und doch für jeden verständlich, zum Denken anregend und nicht im Tone einer Predigt für kleine Kinder.[2] Volkstümlich gehalten im besten Wortsinne, belehrend und mahnend ist auch das Buch von H. von Schubert über „Luther und seine lieben Deutschen". Das Leben und das Werk des Reformators wird von sicherer Hand umschrieben, ohne den Ballast allzuvieler Einzelheiten, und die Wärme wie die Frische der Schilderung wird ihres Eindrucks auf den Leser nicht verfehlen. Uns persönlich ist sie eine der liebsten Gaben des Gedächtnis-

---

[1] H. Preuß *Unser Luther.* 71.—75. Aufl. Leipzig, A. Deichert (W. Scholl) 1917. 111 S.

[2] A. von Harnack *Martin Luther und die Grundlegung der Reformation.* Berlin, Weidmann 1917. 64 S. Umfassender behandelt das ganze Problem der Reformation der Aufsatz von A. von Harnack *Die Reformation:* Internationale Monatsschrift herausg. von M. Cornicelius XI (1917) S. 1281 ff.; s. auch R. Seeberg *Die kirchengeschichtliche Bedeutung der Reformation Luthers:* Zeitschrift für Kirchengeschichte XXXVII (1917), S 61 ff., und G. von Below *Die Bedeutung der Reformation für die politische Entwicklung:* Vorträge der Gehestiftung zu Dresden IX, 1. Leipzig und Dresden, B. G. Teubner 1918. 38 S.

jahres.[1] Nicht vergessen sei ferner das Buch von W. Koehler, dessen rasch erschienene zweite Auflage als ein wohlverdienter Erfolg bezeichnet werden darf. Sein Ziel hat der Verfasser selbst umschrieben: „Martin Luther und die deutsche Reformation — als Problem ist die Nebeneinanderstellung empfunden. Die Frage sucht Lösung: wie konnte aus dem Seelenkampf des Mönches die Weltbewegung der deutschen Reformation werden? Mußte er das werden oder sollte er es oder mußte und sollte er es werden? Und wenn die Lösung im Sinne der dritten Frage fällt, hat dann die deutsche Reformation nicht etwas Mönchskuttenfarbe bekommen und ist nicht der siegreiche Durchstoß einer neuen Zeit? Die Reformation als Kulturproblem ist das Thema dieses Buches; eine Lutherbiographie ist nicht meine Absicht, ebensowenig ein Kompendium deutscher Geschichte. Es will Geschichte bieten, einen bunten Szenenwechsel, historisch aufgebaut bis zum Abschluß protestantischer Vergesellschaftung im Augsburger Reichstage 1555, aber es möchte keine Chronik sein, sondern fest jenes Doppelte ins Auge fassen: was ist Martin Luther in der deutschen Reformation, und was verdankt die Menschheit dieser Menschheitsbewegung. Ergibt sich — und ich hoffe auf einwandfreies Ergebnis —, daß die deutsche Reformation letzlich Martin Luther ist und „alles andere nur ein verworrener Quark" (Goethe), und daß die Reformation trotz allem eine neue Grundlage auch für unsere Zeit geschaffen hat, so ist der Gegenwartswert erzielt, dessen die Geschichte bedarf, um Lehrerin der Menschheit zu sein". Frisch und allgemeinverständlich, innerlich mit dem Stoffe aufs innigste vertraut und aus voller Kenntnis der Forschung über Luther herausgeboren, ohne irgendwie auf selbständiges Urteilen und Prüfen zu verzichten, das sind die Vorzüge des Buches, die es wertvoll machen;

---

[1] H. von Schubert *Luther und seine lieben Deutschen.* Stuttgart und Berlin, Deutsche Verlagsanstalt 1917. 179 S.; s. auch E. Fuchs *Luthers Deutsche Sendung* (a. u. d. T.: Religionsgeschichtliche Volksbücher IV. Reihe, 25. Heft). Tübingen, J. C. B. Mohr 1917. 56 S.

weniger behagt die Vorliebe des Verfassers für Fremdwörter, die trotz der Versicherung der Vorrede sich noch recht häufig finden.[1] — In sechs Volkshochschulvorträgen hat A. Hauck die Summe der Einwirkungen der Reformation auf das Leben gezogen. Schlichte Klarheit und tiefes Eindringen in die Fülle der Erscheinungen werten die neue Frömmigkeit, die sittlichen Anschauungen, die Auffassungen von Kirche und Staat, die Neugestaltung des Gottesdienstes und des Kulturlebens. Nicht also eine Lebensbeschreibung Luthers ist beabsichtigt, sondern eine Feststellung dessen, was er erstrebte sowie erreichte, und der Folgen seines Lebens für Mit- und Nachwelt. Überall bewährt sich der Verfasser als ein sicherer Führer, dessen abgeklärtes Urteil seiner Stimme besonderes Gehör verschafft. Auch nach Jordans Ausführungen über Luthers Staatsauffassung wird man Haucks Darlegungen (S. 56ff.) gern lesen, während die über die Reformation und den Gottesdienst (S. 76ff.) um so willkommener sind, als, soweit wir sehen, diese Seite von Luthers Bedeutung in der übrigen Gedächtnisliteratur des Jahres 1917 nicht eigens behandelt worden ist.[2]

Von der besten populären Biographie Luthers, derjenigen von G. Buchwald, konnte die dritte Auflage ausgegeben werden. In Sprache und Haltung ist sie dieselbe geblieben wie ihre Vorgängerin, insofern aber darf man sie als eine völlig

---

[1] W. Koehler *Martin Luther und die deutsche Reformation.* 2. verbesserte Aufl. (a. u. d. T.: Aus Natur und Geisteswelt n. 515). Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1917. VI, 135 S.

[2] A. Hauck *Die Reformation in ihrer Wirkung auf das Leben.* Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1918. 113 S. Angeführt seien hier wenigstens die Titel von drei kleineren Schriften: E. Riggenbach (siehe oben S. 521 Anm. 4), P. Merker *Reformation und Literatur.* Weimar, H. Böhlaus Nachf. 1918. 46 S. W. Lütgert *Die deutsche Reformation und Deutschlands Gegenwart.* (a. u. d. T.: Hallische Universitätsreden n. 7). Halle, M. Niemeyer 1917. 23 S. Nicht vergessen sei das Heft „*Der Protestantismus*" der Süddeutschen Monatshefte (Oktober 1917) mit zahlreichen Einzelaufsätzen über die Reformation und ihre Tragweite u. a. von D. Schäfer, A. Hauck, G. Troeltsch, G. Traub.

umgearbeitete bezeichnen, als der Verfasser vornehmlich in den Abschnitten über Luthers Entwicklung, über sein Auftreten in Marburg, über die Vorarbeiten zur Marburgischen Konfession und über den Ehehandel des Landgrafen Philipp des Großmütigen von Hessen Änderungen anbrachte; auch sind, wie er bemerkt, mehr als in den früheren Auflagen die politischen Vorgänge berücksichtigt worden. Aus allem offenbart sich das Bestreben Buchwalds, sein Buch auf der Höhe der gegenwärtigen Forschung und ihrer gesicherten Ergebnisse zu halten. Sollten wir einen Wunsch äußern, so ist es der, daß die große Zahl der Illustrationen aus dem Text entfernt, sorgfältig überprüft und dann dem Werke als ein besonderer Anhang beigegeben würde, wobei dann auch die Originalzeichnungen durch Originalaufnahmen ersetzt werden könnten.[1] — In gänzlich neuer Gestalt legt H. Böhmer sein Buch über Luther im Lichte der neueren Forschung vor. Wie früher ist es der unentbehrliche Führer durch die Probleme, die Luthers Leben, Wesen und Werk aufgibt, durch die Überfülle der Literatur, die sich mit ihnen befaßt. Ein Vergleich der vierten Auflage mit ihrer Vorgängerin läßt erkennen, wie rastlos der Verfasser bemüht war, seine Arbeit zu stützen, zu ergänzen

[1] G. Buchwald *Doktor Martin Luther.* Ein Lebensbild für das deutsche Haus. 3. völlig umgearbeitete Auflage. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1917. X, 557 S. G. Buchwald hat überdies in seiner ebenfalls volkstümlichen *Geschichte der deutschen Reformation*[2] (Halle, Waisenhaus 1917. 156 S.) es unternommen, die Zeitereignisse bis zum Augsburger Religionsfrieden im Jahre 1555 darzustellen. Die schlichte Erzählung darf als wohlgelungen bezeichnet werden; die Auffassung lehnt sich in der Hauptsache an die von Th. Brieger (*Die Reformation.* Ein Stück aus Deutschlands Weltgeschichte. Berlin 1914) an. — Erwähnt sei hier auch das freilich nicht fehlerfreie und der Belege entbehrende Buch von A. Sanger *Lutheranekdoten.* Lebensbilder, Anekdoten, Kernsprüche. 4. Auflage (a. u. d. T.: Anekdotenbibliothek XXII). Stuttgart, Lutz (1917). 253 S. Ungleich wertvoller ist T. Klein *Luther.* Deutsche Briefe, Schriften, Lieder, Tischreden (a. u. d T.: Schicksal und Abenteuer. Lebensdokumente vergangener Jahrhunderte XIII). München - Ebenhausen, Leipzig, W. Langewiesche-Brandt (1917). 301 S.

und zu bessern. Manche Abschnitte, wie z. B. der über Luthers Beziehungen zur Mystik, erscheinen von Grund aus neu geformt. Hinzugefügt ist jetzt ein Kapitel über Luthers Wirkung und Fernwirkung auf die Kultur der Zeit, das schon in der ersten Auflage sich fand, hier freilich nur in den Grundzügen, an deren Stelle erst jetzt eine ausführliche Darlegung treten konnte Alle diese Erweiterungen haben die Zugehörigkeit des Buches zur Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt" wohl zerstört, sein Wert aber als des Ausgangspunkts aller Studien über Luther ist geblieben und gesteigert. Böhmers Gabe, selbst die schwierigsten Fragen und Streitfragen klar zu entwickeln, ihre Lösung herbeizuführen oder doch den Weg zu ihr anzugeben, bewährt sich immer wieder aufs neue; wo es not tut, ist auch ein kräftiges Wort gegen Rabulisten und Splitterrichter nicht unterdrückt. Überlieferung und Literatur stehen dem Verfasser Rede, und kein Zweifel: auch die neue Auflage wird dem Buche zu den alten Freunden zahlreiche und neue gewinnen, während ihr allmählicher Werdegang an sich einen Einblick in die Entwicklung unserer Erkenntnis von Luther gewährt.[1] — R. Eckart hat in seinem Buche über „Luther

[1] H. Böhmer *Luther im Lichte der neueren Forschung* 4. vermehrte und umgearbeitete Aufl. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1917. 301 S.; s. auch den Bericht von W. Koehler über den gegenwärtigen Stand der Lutherforschung: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* XXXVII (1917), S. 1ff. — Erwähnt seien hier noch vier Universitätsreden von C. F. Arnold *Luthers Stellung in der Geschichte der Geisteswissenschaften.* Breslau, W. G. Korn 1917. 11 S.; von K. Eger *Luthers Frömmigkeit* (a. u. d. T.: Hallische Universitätsreden n. 8). Halle, M. Niemeyer 1917 10 S; W. Heitmüller *Luthers Stellung in der Religionsgeschichte des Christentums* (a. u. d. T.: Marburger Akademische Reden n. 38). Marburg, N. G. Elwert (G. Braun) 1917. 32 S.; H. Lietzmann *Luthers Ideale in Vergangenheit und Gegenwart.* Bonn, A. Marcus und E. Weber 1918. 16 S. In der Sammlung „*Luthervorträge.* Zum vierhundertsten Jahrestage der Reformation in Greifswald" (Berlin, K Siegismund 1918. 90 S.) behandelt F. Wiegand Luther als deutschen Volksmann, R. E. Zingel Luther als Musikfreund, J. Haußleiter Luthers Katechismusgabe, J. Luther die Bibelübersetzung und Sprache Luthers, E. Freiherr von der Goltz Luthers Bedeutung für das deutsche Familienleben.

und die Reformation im Urteil bedeutender Männer" Äußerungen über den Reformator und sein Werk aus dem 16. Jahrhundert bis zum Jahre 1917 zusammengestellt, in chronologischer Folge der Autoren und ohne Unterschied des Glaubensbekenntnisses. Irgendwelche bibliographische Vollständigkeit ist weder erstrebt noch war sie möglich. Die Sammlung im ganzen ist ein nicht unnützliches Nachschlagewerk, eben weil die Urteile der verschiedenen Jahrhunderte am Leser vorüberziehen. Diese freilich in ihrer zeitlichen Bedingtheit verständlich zu machen, ist vermieden; für eine solche Arbeit sind nur die allerersten Vorbedingungen geschaffen (vgl. aber schon H. Böhmer, a. a. O. S. 5 ff.).[1] — Daß die protestantische Schweiz ebenfalls der Tat Luthers, aber auch eines Zwingli, Oekolampad und Calvin gedacht hat, bezeugen die Vorträge, die P. Wernle, E. Vischer, E. Staehelin und F. Tissot herausgegeben haben. Das schmucke Heft ist eines der wenigen, die erkennen lassen, daß auch außerhalb unseres von Feinden umlagerten Vaterlandes die Gemeinsamkeit geistiger und religiöser Freiheit als eine Folgewirkung von Luthers Leben und Handeln empfunden wurde.[2]

Nachdem L. von Pastor im Jahre 1913 den ersten Band von J. Janssens „Geschichte des deutschen Volkes seit dem

---

[1] R. Eckart *Luther und die Reformation im Urteil bedeutender Männer.* 2. verm. Aufl. Halle, F. Maennel 1917. VIII, 202 S.

[2] Zum Gedächtnis der Reformation. Basel, Helbing und Lichtenhahn 1917. 104 S. Dazu kommen: P. Wernle *Zum 31. Oktober 1517.* Basel, Helbing und Lichtenhahn 1917. 26 S.; E. Staehelin *Oekolampads Beziehungen zu den Romanen.* Basel, Helbing und Lichtenhahn 1917. 40 S.; *Oekolampadbibliographie.* Verzeichnis der im 16. Jahrhundert erschienenen Oekolampaddrucke. Basel, Helbing und Lichtenhahn 1918. 119 S. (aus: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde XVII, 1). *Die Bedeutung der Reformatoren und Alexander Vinets für die Gegenwart.* Basel, Helbing und Lichtenhahn 1918. 62 S.; s. auch den Aufsatz von A. Bigelmair *Oekolampadius im Kloster Altomünster*: Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation, herausg. von L. Fischer, München und Freising 1917.

Ausgang des Mittelalters" in 19. und 20. Auflage veröffentlicht hat, ist nun auch der zweite Band des großen Werkes in derselben Auflage erschienen. Wie der Herausgeber bemerkt, hat der jetzige Text gegenüber dem der voraufgehenden Auflage manche Änderung erfahren, besonders in den Luther selbst berührenden Abschnitten; dazu mußte eine fast unübersehbare Literatur wenigstens in den Anmerkungen verwertet werden. In der Tat verbirgt sich in dieser Anmerkungenfülle ein gewaltiger, entsagungsvoller Fleiß und mit ihm das Bestreben, alle Richtungen zu Worte kommen zu lassen. Von hier aus gesehen, erscheint der zweite Band fast wie ein Repertorium des derzeitigen Wissens über die ersten Jahre der Reformation bis zum Ausgang des Bauernkrieges, dessen ausführliche Schilderung nach Ursachen, Wesen, Verlauf und Folgen der Erzählung ein Ziel setzt: so richtig es ist, in ihm den Versuch einer sozialen Revolution zu sehen, so wenig wird man sich damit einverstanden erklären können, daß er als ein Religionskrieg von Anfang an bezeichnet wird. Ein anderes aber ist, nicht allein ob die künstlerische Gestaltung des Werkes Einbuße erlitten hat, sondern auch, ob sein Geist ein anderer geworden ist. Pastors Bindung an die von Janssen geschaffene Grundlage war jedenfalls durch die Pietät gegenüber dem Vorgänger gegeben, auf der anderen Seite wird man mit ihm nicht rechten, daß er als überzeugter Katholik Luther nur im Sinne seiner Kirche verstehen und beurteilen mag. Seine Auffassung des Reformators steht ersichtlich unter dem Einfluß von Denifle und mehr noch von Grisar, namentlich in den Abschnitten über Luthers geistige Entwicklung während seines Aufenthaltes im Erfurter Kloster und bis zum Thesenanschlag am 31. Oktober 1517. Für das Kühne, Heldenmäßige, Fortreißende in Luthers Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation" findet auch Pastor keine Worte, als ob nicht ihre Reformwünsche zum guten Teil sich aus jenen Übelständen erklärten, deren Schilderung den ersten Band be-

schlossen hatte.[1] Unbedingt ist es auch dem Protestanten nützlich, sich mit der Auffassung auch des Katholiken über Luther vertraut zu machen, nicht immer aber wird man finden, daß in dieser Hinsicht die erforderliche Parität gewahrt werde. Gewiß, die einst so viel Unwillen erregenden scharfen Urteile sind jetzt gemildert, und im ganzen wird man eine Annäherung zwischen Hüben und Drüben nicht verkennen können —, der Gegensatz als solcher bleibt bestehen. Sollen wir darüber klagen? Es frommt nicht, in einer Zeit des konfessionellen Burgfriedens alte Wunden aufzureißen, an manche ultramontane Hetzschrift gegen den Reformator zu erinnern —, erfreulich ist, daß, soviel wir sehen, die protestantische Jubiläumsliteratur sich von unverzeihlichen Ausfällen gegen die katholische Kirche freigehalten hat. Über Luther wird immer Streit sein, entsprechend dem nicht genug zu beherzigenden Worte von G. Kaufmann[2]: „Es muß Ärgernis kommen durch jeden Mann von großer geschichtlicher Wirkung, nicht nur unter seinen Gegnern, sondern auch unter seinen Genossen[3].“ — Den Beschluß bilde der Hinweis auf die prächtige Arbeit von H. Kaulfuß-Diesch, „Das Buch der Reformation, geschrieben von Mitlebenden“. Ihre Bestimmung ist, ein Quellenbuch zu sein, nicht so sehr für Luther, so wenig er im Hintergrunde bleiben kann, als für seine ganze Zeit, deren vielgestaltiges Leben, deren vielgestaltige Unrast nach allen Richtungen hin

---

[1] Als Monographie sei hier angemerkt: A. Wilburger *Die Konstanzer Bischöfe Hugo von Landenberg, Balthasar Merklin, Johann von Lupfen (1496—1537) und die Glaubensspaltung.* Tübinger Philos. Dissertation (a. u. d. T.: Reformationsgeschichtliche Studien und Texte herausg von J. Greving n. 34. 35). Münster i. W., Aschendorff 1917. XVI, 316 S.

[2] G. Kaufmann *Die Geschichte der deutschen Universitäten II* (Stuttgart 1896), S. 562.

[3] J. Janssen *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters II:* Zustände des deutschen Volkes seit dem Beginn der politisch-kirchlichen Revolution bis zum Ausgang der sozialen Revolution von 1525. 19. und 20. vielfach verbesserte und vermehrte Auflage bes. von L. von Pastor. Freiburg i. Br., Herder 1915. XXXIX, 726 S.

aus den Werken von Autoren des 16. Jahrhunderts geschildert wird. Es gliedert sich in drei Abschnitte: das Zeitalter Kaiser Maximilians I., die Reformation, im Reiche Karls des Fünften. Jeder Abschnitt wiederum zerfällt in längere oder kürzere Paragraphen, z. B. gleich der erste in solche mit den Überschriften: Reformationssehnsucht, Kaiser Maximilian, das Rittertum, die Städte, die Bauern, der Humanismus. Innerhalb jedes Paragraphen sind die Quellenzeugnisse im vollen Wortlaut gegeben, nur durch knappen Text aus der Feder des Herausgebers miteinander verbunden, jedes Quellenzeugnis auf der jeweils besten kritischen Ausgabe beruhend (vgl. die Zusammenstellung S. 513 ff.), sie alle ein Mittel, Politik und Wirtschaft, soziales und geistiges Leben, das Wesen der Schichten und Stände im deutschen Volke, ihre Tätigkeit, Nöte und Wünsche lebendig vor Augen zu führen. Ähnliche Quellenzeugnisse aus Aufzeichnungen jeder Art, Briefen, Dokumenten, Geschichtswerken bilden den Inhalt der weiteren Abschnitte, und aus ihrer Gesamtheit erwächst ein anschauliches Bild des Reformationsjahrhunderts bis zum Augsburger Religionsfrieden im Jahre 1555. Der Eindruck aller dieser Schilderungen in Prosa und Poesie wird verstärkt durch die große Zahl zeitgenössischer Bilder von Amman, Beham, Burgkmair, Cranach, Dürer u. a. m., durch Handschriftenproben und einen Faksimiledruck der Lutherschen Thesen. Neben dem Buche von Buchwald sollte das vorliegende vor allem der heranwachsenden Jugend dargeboten werden, nicht aber sie allein wird daraus reiche Belehrung schöpfen, sondern auch der, dem manches entlegene Zeugnis hier zum ersten Male entgegentritt: es ist nicht zuviel gesagt, wenn wir der Belesenheit des Herausgebers, der das Vorwort im Schützengraben vor Verdun schrieb, frohe Anerkennung zollen.[1] —

---

[1] K. Kaulfuß-Diesch *Das Buch der Reformation.* Geschrieben von Mitlebenden. Leipzig, R. Voigtländer 1917. 523 S.

Um unsere Übersicht nicht allzusehr auszudehnen, müssen wir uns begnügen, auf Erscheinungen der neuzeitlichen Kirchengeschichte in gedrängtester Kürze zu verweisen, mag gleich ein solches Verfahren gegenüber den wirklich wertvollen Arbeiten ungerechte Härte in sich schließen.

Genannt seien, um zunächst die von der deutschen und schweizerischen Reformation ausgehenden Entwicklungen zu berücksichtigen, die Werke von J. Pannier[1] und Ch. Bost.[2] Eine feinsinnige Rektoratsrede von P. Wernle würdigt die Führerschaft der Laien als einen Charakterzug der schweizerischen Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts.[3] In gedrängtem Überblick wertet die knappe Schrift von A. Pfannkuche die Ausgestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche bis an die Schwelle des großen Krieges. Ihr Ziel, gemeinverständlich zu sein, kann im ganzen als erreicht bezeichnet werden; ob sie aber um ihrer gepreßten Knappheit willen über jede der beurteilten Formen der Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche eine genügend klare Vorstellung zu erzielen fähig ist, mag dahingestellt bleiben. Noch am ausführlichsten sind die Bildungen des 19. Jahrhunderts behandelt, und dankenswert jedenfalls ist die Übersicht des letzten Abschnittes mit der Würdigung der neuesten Kämpfe und Bestrebungen. Schließt diese mit dem Hinweis darauf, daß zu bezweifeln sei, ob eine völlige, für alle Länder und Zeiten gleich befriedigende Lösung des Problems: Staat und Kirche überhaupt gefunden werden kann, und fügt sie dann hinzu: „Daß aber die gegen-

[1] J. Pannier *L'église réformée de Paris sous Henri IV.* Rapports de l'église et de l'état, vie publique et privée des protestants. Leur part dans l'histoire de la capitale, le mouvements des idées, les arts, la société, le commerce. Paris, Champion 1911. 667 S. mit 12 Karten, Plänen und 20 Abbildungen.

[2] Ch. Bost *Les prédicants protestants des Cévennes et du Bas-Languedoc* 1684—1720. Paris, Champion 1912. Bd. I: XX, 472 S. Bd. II: 665 S.

[3] P. Wernle *Die Führerschaft der Laien,* ein Charakterzug der schweizerischen Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts. Basel, Helbing und Lichtenhahn 1916. 32 S.

wärtig wieder mit Macht einsetzenden Bestrebungen auf Durchsetzung der vollen Religionsfreiheit im Staat und durch den Staat zu einem für den Staat wie für die Religion möglichst befriedigenden Ergebnisse führen, daran hängt die Zukunft einer gesunden Entwicklung des staatlichen wie des religiösen Lebens in gleicher Weise", so sei nur zum ersten Satz unsere Zustimmung vermerkt, der zweite aber mit einem großen Fragezeichen versehen. Für unser Vaterland jedenfalls ist die Verbindung von Staat und Kirche geschichtlich gegeben, und allein schon dadurch, daß unser Volk konfessionell gespalten ist, wird der Primat des Staates gefordert. Eine Minderung der staatlichen Hoheit über die Kirchen in Deutschland bedeutet unseres Erachtens den Weg zur Entfachung neuer religiöser Kämpfe zwischen den Volksgenossen, Kämpfe, die wir bis zum Überdruß satt haben, und deren unheilvoller Wirkung ein Volk nicht ausgesetzt werden darf, das seinen Staat im Kampf gegen eine Welt von Feinden zu verteidigen hatte. Der Staat verteidigt auch die Kirche, und die internationale Tendenz jeder kirchlichen Gemeinschaft ist wenigstens in unserer Zeit nicht imstande gewesen, den Krieg irgendwie zu verhindern, zu verkürzen oder menschlicher zu machen. Am Bau unserer für deutsche Verhältnisse bestimmten und durchaus befriedigenden Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche rütteln wollen, heißt unseres Erachtens sich an unserem Volke versündigen. Wenn andere Völker dieses Verhältnis anders regeln, so kann es ihnen unbenommen bleiben, zumal da das fremdländische Beispiel nachzuahmen deshalb nicht für uns zum Segen sein kann.[1] Damit ist zugleich unser Urteil über den Vortrag von K. Meyer über „Kirche, Volk und Staat vom Standpunkt der evangelischen Kirche aus betrachtet" gegeben. Er weist zwar S. 41f. auf den Ernst der Frage hin, ob die

[1] A. Pfannkuche *Staat und Kirche in ihrem gegenseitigen Verhältnis seit der Reformation* (a. u. d. T.: Aus Natur und Geisteswelt n. 485). Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1915. 118 S.

Kirche vom Staate getrennt werden soll, operiert aber dann mit dem schillernden Begriff der Volkskirche, ohne sich darüber klar zu werden, daß in diesem selbst ein Gegensatz zur römisch-katholischen Kirche liegt, die ihm sich jedenfalls nicht anbequemen wird. Will der Verfasser etwa eine evangelische deutsche Volkskirche der römisch-katholischen, internationalen, hierarchisch gegliederten Papstkirche gegenüberstellen? Würde eine solche Ordnung der Dinge dem Wohle unseres Volkes dienen? Man sollte meinen, daß aller kirchliche Idealismus utopisch wird, verliert er die nüchterne Wirklichkeit unter seinen Füßen.[1]

Nahezu alle eingelieferten Werke zur Geschichte der katholischen Kirche in der Neuzeit[2] befassen sich mit der Entwicklung der Verfassung oder des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche. Zeitlich den weitesten Rahmen umfaßt das Buch von J. Freisen, ohne daß es hier darauf ankommen dürfte, seine Anlage und seinen Inhalt bis ins einzelne zu

---

[1] K. Meyer *Kirche, Volk und Staat vom Standpunkt der evangelischen Kirche aus betrachtet.* Leipzig, A. Deichert (W. Scholl) 1915. 54 S. — Nicht zuständig sind wir zu einem Urteil über die Bücher von O. Kirn *Grundriß der evangelischen Dogmatik.* 5. Aufl., herausg. von H. Preuß. Leipzig, A. Deichert (W. Scholl) 1916. X, 140 S. und von G. L. Bauer *Die neuere protestantische Kenosislehre.* Paderborn, F. Schöningh 1917. 182 S.

[2] Wir erwähnen hier, an vielleicht versteckter Stelle, die überaus dankenswerte Veröffentlichung von H. Lietzmann *Einführung in das römische Brevier* (a. u. d. T.: Liturgische Texte X. Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, herausg. von H. Lietzmann n. 141). Bonn, A. Marcus und E. Weber 1917. 48 S. Sie tritt in dankenswerter Weise zur früheren Veröffentlichung des *Ordo missae secundum missale Romanum* (dieselbe Sammlung n. 19) hinzu, um die Anlage und den Inhalt des Breviarium Romanum zu verdeutlichen. Die Schwierigkeiten der Textgestaltung sind mit Geschick überwunden, während Einleitung, Anmerkungen und Schlußbemerkungen das Eindringen in die Materie nach Möglichkeit erleichtern. Es wäre überaus zu begrüßen, wollte der Herausgeber die Art auch anderer liturgischer Handbücher der katholischen Kirche, vor allem das Pontificale Romanum, durch ähnliche Hefte vergegenwärtigen, zumal über sie in protestantischen Kreisen eine sehr starke Unkenntnis verbreitet ist.

charakterisieren. Nur so viel sei erwähnt, daß sein erster Hauptteil die Verfassungsgeschichte der katholischen Kirche nach Kirchenrecht, der zweite nach Staatskirchenrecht behandelt, der dritte den Ausgleich zwischen katholischem Kirchenrecht und Staatskirchenrecht wertet[1], der vierte die charitative Wirksamkeit der katholischen Kirche umschreibt. An anderer Stelle haben wir versucht, unser Urteil über das Werk im ganzen zu begründen, und dürfen außerdem an die Besprechungen von G. J. Ebers und L. Kaas erinnern[2] —, den Erforscher des kirchlichen Lebens wird vor allem der letzte Hauptteil interessieren, da aus ihm ein umfassendes Bild des weiten Aufgabenkreises und der zahlreichen Organisationen erwächst, die der charitativen Tätigkeit der katholischen Kirche in der Gegenwart zur Verfügung stehen. Soweit wir sehen, wird ein solches an einer anderen Stelle nicht geboten.[3] — Unstreitig das wichtigste Werk ist das von L. Kaas, die in jeder Beziehung ausgereifte Darstellung der geistlichen Gerichtsbarkeit der katholischen Kirche in Preußen in Vergangenheit und Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung des Westens der Monarchie. Gestützt auf eine staunenswerte Beherrschung des Quellen- und Literaturstoffs verfolgt der Verfasser die Geschichte der geistlichen Gerichtsbarkeit seit dem ausgehenden Mittelalter bis in unsere Zeit, um dann das heute gültige Recht kennen zu lehren. Sein Ziel umschreibt er mit folgenden Sätzen: „Die Geschichte der katholischen geistlichen Gerichtsbarkeit in Preußen stellt zweifellos einen höchst beachtenswerten Ausschnitt aus dem großen Grenzregulierungskampf

[1] Nur erwähnt kann werden die juristisch-dogmatische Schrift von H. Gyr *Die Pfarreiteilung nach kirchlichem und staatlichem Rechte.* Einsiedeln, Benziger & Co. 1916. XVI, 223 S.

[2] Vgl. *Theologisches Litteraturblatt* 1917 n. 17, G. J. Ebers *Theologische Revue* 1917 n. 17/18, L. Kaas *Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte*, Kanonistische Abteilung VI (1916), S 451 ff.

[3] J. Freisen *Verfassungsgeschichte der katholischen Kirche Deutschlands in der Neuzeit.* Berlin und Leipzig, B. G. Teubner 1916. XXIV, 455 S.

zwischen Staat und Kirche dar, der in der preußischen Monarchie infolge der Eigenart ihrer konfessionellen und staatlichen Verhältnisse besonders interessante Formen aufzuweisen hat. An der Geschichte der geistlichen Gerichtsbarkeit läßt sich auch die langsame, aber stetig fortschreitende Entwicklung des brandenburgisch-preußischen Staates aus der konfessionellen Gebundenheit des Reformationszeitalters bis zum modernen, konfessionell-neutralen Rechtsstaat in seinen verschiedenen Phasen verfolgen. Der Kampf zwischen Imperium und Sacerdotium, der gerade auf dem Gebiete der geistlichen Gerichtsbarkeit mit besonderer Leidenschaftlichkeit geführt wurde, ist heute auch in Preußen fast restlos zugunsten des modernen, konfessionell sich immer mehr desinteressierenden Staatsgedankens unter Zurückdrängung der Kirche in das rein spirituelle Gebiet entschieden. Infolgedessen ist die Frage der geistlichen Gerichtsbarkeit, die in früherer Zeit die Geister oft stark in Wallung gebracht hat, für Preußen heute größtenteils längst erledigt. Das gilt ohne Einschränkung für die Ehegerichtsbarkeit, über die staatlicherseits die Akten geschlossen sind, aber auch in betreff der spärlichen Reste der staatlich anerkannten kirchlichen Disziplinar- und Strafgerichtsbarkeit sind staatliches Recht und Praxis in einen ruhigen Beharrungszustand gekommen." Wohltuend berührt bei allen Darlegungen das Bestreben, „die Sache so darzulegen, wie sie gewesen ist, nicht, wie sie nach den Auffassungen des einen oder anderen Teiles sein sollte". Mit gutem Grund läßt der Verfasser häufig die Akten sprechen, um so den Leser gleichsam *medias in res* zu führen. Wir stehen nicht an, den reichen Erfolg seiner Bemühungen froh anzuerkennen; ein, wenn man will, zufälliges Interesse an dem für die rheinische Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts so bedeutungsvollen Kölnischen Bischofsstreit in den 30er Jahren regte zur Lektüre des Abschnittes über die Zeiten des Erzbischofs von Köln, des Grafen von Spiegel, an (1, S. 257 ff.)

und gewährte aufschlußreichste Belehrung.[1] Aus dem Titel des Werkes könnte geschlossen werden, daß es die westlichen Provinzen des preußischen Staates fast allein behandelt: in Wahrheit wird auch der Osten berücksichtigt (vgl. I, S. 421 ff.), dazu die Neuerwerbungen des Jahres 1866 (II, S. 136 ff.), ganz abgesehen davon, daß die Übersicht über die Zusammensetzung der geistlichen Gerichte Preußens (II, S. 265 ff.) den Gesamtumfang des preußischen Staates ins Auge faßt. Die schwierige Materie ist mustergültig bewältigt und mit allem ein Werk geschaffen, dessen Spuren man sicherlich noch weithin begegnen wird.[2] — Eine kirchenrechtliche Untersuchung nennt sich auch die Schrift von A. Hillengaß über die Gesellschaft vom hl. Herzen Jesu *(Société du Sacré-Coeur de Jésus)*, ihr Gegenstand selbst aber, die Geschichte jener im Jahre 1800 begründeten Gesellschaft, ihre Ordnungen und deren Beziehungen zu dem Jesuitenorden, machen sie auch für die religionswissenschaftliche Forschung lehrreich. Vor allem auf S. 76 ff. mit den Darlegungen über den Inhalt der Institutionen der Gesellschaft sei verwiesen, deren Wortlaut sich aus den Mitteilungen S. 200 ff. ergibt. Als Beitrag zur Erkenntnis der Frauenkongregationen in der katholischen Kirche ist die Monographie des leider im Kriege gefallenen Verfassers nur dankbar zu begrüßen.[3] — Daß wir auf die Schrift von R. Cândea nur verweisen, wird nicht getadelt

[1] Vgl. auch U. Stutz *Die katholische Kirche und ihr Recht in den preußischen Rheinlanden* (aus dem Sammelwerke „Die Rheinprovinz 1815 bis 1915" herausg. von J. Hansen). Bonn, A. Marcus und E. Weber (A. Ahn) 1915.

[2] L. Kaas *Die geistliche Gerichtsbarkeit der katholischen Kirche in Preußen in Vergangenheit und Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung des Westens der Monarchie* (a. u. d. T.: Kirchenrechtliche Abhandlungen herausg. von U. Stutz n. LXXXIV—LXXXVII). Stuttgart, F. Enke 1915 und 1916. Bd. I: XL, 488 S. Bd. II: X, 482 S.; vgl. dazu J. Maring *Historisches Jahrbuch* XXXVIII (1917), S. 584 ff. K. Rothenbücher *Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte*, Kanonistische Abteilung VI (1916), S. 465 ff.

[3] A. Hillengaß *Die Gesellschaft vom hl. Herzen Jesu* (Société du Sacré-Coeur de Jésus). Eine kirchenrechtliche Untersuchung (a. u. d. T.: Kirchenrechtliche Abhandlungen herausg. von U. Stutz n. LXXXIX). Stuttgart, F. Enke 1917. XVI, 232 S.

werden. Ihre historische Darstellung führt bis in die jüngste Vergangenheit, um mit einer Schilderung der wirtschaftlichen und kulturellen Lage des Katholizismus in der Moldau in neuer Zeit und einer scharf pointierten Ablehnung aller Reorganisierungsversuche der katholischen Kirche zu schließen. „Als freie Kirche kann und konnte sich immer die römische Kirche unter den Rumänen betätigen, aber nicht als alleinseligmachende.[1]"

Noch ist es nicht an der Zeit, die religiösen Erlebnisse des Weltkrieges insgesamt zu überblicken: keine Religion, geschweige denn Konfession ist nur auf einer Seite zu finden; die Gemeinsamkeit der religiösen Bekenntnisse und kirchlichen Ordnungen hat Feindschaft und Haß unter den Angehörigen verschiedener Nationalitäten nicht verhindert. Mit fanatischem Irrwahn hat der französische Katholizismus den deutschen verleumdet, der ernst und würdig zu antworten verstand.[2] Unübersehbar ist die religiös-paränetische Kriegsliteratur, die in Schriften aller Art unseren Kriegern Trost und Mut einzuflößen bestimmt war; evangelische und katholische Geistliche haben von ihren und ihrer Feldgrauen Gedanken und Hoffnungen zu berichten gewußt.[3] Das Schicksal der Kirche während des Krieges und nach ihm beschäftigte den ernsten Mann[4], nicht

[1] R. Cândea *Der Katholizismus in den Donaufürstenthümern.* Sein Verhältnis zum Staat und zur Gesellschaft (a. u. d. T.: Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte, herausg. von W. Goetz NF. I = n. XXXVI). Leipzig, R. Vorländer 1916. X, 139 S.

[2] Vgl. *Die Grenzboten* LXXV (1916), S. 152 ff.

[3] Wissenschaftlich wertvoll erscheint die Abhandlung von A. Bertholet *Religion und Krieg* (a. u. d. T.: Religionsgeschichtliche Volksbücher V, 20). Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck) 1915. 35 S. Für die schier unübersehbare Literatur zum Weltkrieg gibt Fingerzeige die Übersicht von R. Fester in dem von D. Schäfer herausgegebenen Sammelwerke *Der Krieg 1914—1917* Bd. II (Leipzig und Wien 1917), S. 379 ff.

[4] A. Schowalter *Bedeutung und Aufgabe der Kirche für die innere Einigung unseres Volkes* und *Die Kirche als Erlebnis im Kriege* (a. u. d T.: Mühlmanns Theologische Taschenbücher n. IX und X). Halle, R. Mühlmann (M. Grosse) 1917. 70 S. bzw. VI, 118 S.

minder den Katholiken die Lage des Papsttums[1], nicht minder auch den Freimaurer, der die supranationale Organisation seines Bundes zertrümmert sieht.[2] Die Mystik ist nicht ausgestorben[3], ebensowenig wie der Aberglauben, in dem alte Elemente zu neuem Leben geweckt sind.[4] Die Gabe der Prophezeiung fand

[1] Aus der großen Zahl der Schriften sei hier nur die Sammlung von Artikeln verschiedener Verfasser genannt, die unter der Überschrift *Der Vatikan* im März 1917 in den Süddeutschen Monatsheften (X Jahrgang Heft 6) erschienen ist, dazu A. Werminghoff, *Weltkrieg, Papsttum und römische Frage* (a. u. d T: Auslandsstudien an der Universität Halle-Wittenberg n. 8—10). Halle, M. Niemeyer 1918. 66 S.

[2] A. Horneffer *Die Freimaurerei.* Leipzig, Ph. Reclam ohne Jahr, darin eine Geschichte der Freimaurerei (s. Archiv für Religionswissenschaft XVIII, S. 580 f.). G. Schuster hat von dem Buche von L. Keller *Die Freimaurerei.* Eine Einführung in ihre Anschauungswelt und in ihre Geschichte (a. u. d. T.: Aus Natur und Geisteswelt n. 463). Leipzig und Berlin, B G Teubner 1918. 117 S. eine sorgfältig überprüfte und ergänzte Auflage herausgegeben.

[3] H. Silberer *Durch Tod zum Leben.* Eine kurze Untersuchung über die entwicklungsgeschichtliche Bedeutung des Symbols der Wiedergeburt in seinen Urformen mit besonderer Berücksichtigung der modernen Theosophie (a. u. d. T.: Beiträge zur Geschichte der neueren Mystik und Magie IV). Leipzig, W. Heims 1915. 58 S.

[4] Vgl. H. Bächtold *Deutscher Soldatenbrauch und Soldatenglaube.* Straßburg, Trübner 1917. B. Grabinski *Neuere Mystik. Der Weltkrieg im Aberglauben und im Lichte der Prophetie.* Hildesheim, F. Borgmeyer 1916. VIII, 471 S. und *Das Übersinnliche im Weltkriege.* Merkwürdige Vorgänge im Felde und allerlei Kriegsprophezeiungen, darunter die auf die Auferstehung Polens bezüglichen, nunmehr in Erfüllung gegangenen Vorhersagen, ebenda 1917. 190 S. A. Hellwig *Weltkrieg und Aberglaube.* Leipzig 1916. A Hübner *Über Wahrsager, Weltverbesserer, Nerven- und Geisteskrankheiten im Kriege.* Bonn, A. Marcus und E. Weber 1918 (vielseitig und wertvoll). W. und C. H. Johl *Über deutschen Kriegsaberglauben:* Brandenburgia. Monatsblatt der Gesellschaft für Heimatkunde der Provinz Brandenburg XXIV (1916), S. 161 ff. A. Kahle *Die Prophezeiungen über den Weltkrieg.* Arnsberg i. W., J. Stahl v. J. 37 S. J. Pesch *Aberglaube und Kriegsaberglaube* (a. u. d. T: Frankfurter zeitgemäße Broschüren XXXV, 10). Hamm i. W., Breer und Thiemann 1916. 31 S. E. Schlegel *Paracelsus als Prophet.* Tübingen, Kloeres 1915. 49 S. E. M. Kronfeld *Der Krieg im Aberglauben und Volksglauben.* Kulturhistorische Beiträge. München, H. Schmidt 1915. Der alte Aberglauben der

ihre Anhänger[1] und ebenso die halbverklungene Sage.[2] Der Sehnsuchtsruf nach „Mehr Freude" ertönte aus dem Munde eines katholischen Bischofs[3] und in seinen „Reden an die deutsche Nation" rief H. Kutter zu innerlichstem Christentum auf.[4] An die tiefsten Tiefen unseres Seins und Denkens rührte der Krieg als „der Vater aller Dinge, der guten und der bösen", — unser Bericht darf diese Stimmen nur verzeichnen als Symptome einer bis ins Mark getroffenen und erschütterten Zeit. Wir unterlassen es, sie zu werten, wahrlich nicht aus Geringschätzung oder Ablehnung, sondern aus der Einsicht heraus, daß erst spätere Zeiten ein Urteil über ihre Verdienste auch als Leistungen

---

Himmelsbriefe hat wieder seine Adepten gefunden; vgl. A. Kutscher *Kriegstagebuch* (München 1915), S. 58 ff. — Eine Untersuchung von K. Jünemann über die mittelalterlichen Teufelsbriefe ist bald zu erwarten.

[1] Vgl. A. M. Koeniger *Kriegspropheten:* Freie Deutsche Blätter 1916 S. 287 ff. F. Zurbonsen (zur Bonsen) *Die Prophezeiungen zum Weltkrieg* 1914—1916. 7.—9. Tausend. Köln, J. P. Bachem 1916. 79 S.; s. auch das plumpe Machwerk aus angeblich dem Jahre 1701: *Die Christliche Welt* herausg. von M. Rade 1915 n. 12 Sp. 244.

[2] Vgl. H. Beuckert *Die Entscheidungsschlacht des europäischen Krieges am Birkenbaum* oder: *Birgt die westfälische prophetische Sage in sich Wahrheit und Wert?* Dortmund, Ruhfus 1917. F. Rohr *Die Prophezeiung von der Entscheidungsschlacht des europäischen Krieges am Birkenbaum.* Bocholt i. W. 1917. F. Rohr *Die Geschicke Deutschlands, seiner Verbündeten und seiner Feinde im Lichte alter Prophezeiungen.* Neue Untersuchungen über Weltkriegsprophezeiungen, die Entscheidungsschlacht am Birkenbaum, die Lehninsche Weissagung, rheinische und westfälische Seher, englische und französische Kriegsprophezeiungen und über Deutschlands und seiner Verbündeten Schicksale. Essen 1918. H. Steinlein *Über die Herkunft der Sage und Prophezeiung von der letzten Weltschlacht am Birkenbaum in Westfalen.* Leipzig, W. Heims 1915. 74 S., dazu s. aus der älteren Literatur: B. Erdmannsdörffer *Deutsche Geschichte seit dem westfälischen Frieden* I (Berlin 1892), S. 579. K. Menne *Die Schlacht am Birkenbaum.* Eine westfälische Sage: Zeitschrift für Kulturgeschichte herausg. von G. Steinhausen IV. Folge, Bd. IV (1897), S. 280 ff. F. Zurbonsen *Die Sage von der Völkerschlacht am Birkenbaum.* Köln 1897.

[3] P. W. von Keppler, Bischof von Rottenburg *Mehr Freude.* Volksausgabe (100.—125 Tausend). Freiburg i. Br., Herder (ohne Jahr). 160 S.

[4] H. Kutter *Reden an die deutsche Nation.* Jena, E. Diederichs 1916. 226 S.

der Wissenschaft erlauben werden. Noch schmerzen die Lücken, die der Krieg in die Reihen auch der religions- und kirchengeschichtlichen Forscher gerissen hat — wir denken an Richard Wünsch und an Otto Lempp, dem die schöne Schrift über Schiller in der Sammlung „Die Religion der Klassiker" zu danken ist[1] —, erst wenn nach den weltpolitischen Umwälzungen des Kriegsendes und nach den Umgestaltungen in unserem Vaterlande wieder wirklicher Friede eingekehrt sein wird, ist es an der Zeit, aufs neue ganz der Wissenschaft zu dienen. Denn wir werden viele geistige und ethische Werte zu ersetzen haben, die uns verloren gingen zugleich mit wirtschaftlichen und politischen Gütern, als die Welt uns überwand und in der Heimat die Kräfte zum Einreißen des Bestehenden, nicht aber zum Kampf wider die äußeren Gegner sich in Bewegung setzten.

[1] O. Lempp *Friedrich Schiller* (a. u. d. T.: Die Religion der Klassiker herausg. von G. Pfannmüller VII). Berlin, Protestantischer Schriftenvertrieb 1915. 153 S.; dazu kommt H. Hoffmann *Die Religion des Goetheschen Zeitalters* (a. u. d. T.: Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 81). Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck) 1917. 37 S.

III Mitteilungen und Hinweise

Das neuentdeckte Osirisheiligtum in Abydos und das sog. Natatorium der Villa Adriana

In der Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde hat vor einigen Jahren Ed. Naville sehr interessante Mitteilungen gemacht über ein beim sogenannten Osireion in Abydos neuentdecktes, sehr altes Heiligtum.[1] Nach seiner Beschreibung ist hier ein riesenhaftes Gebäude ans Licht getreten, nach dem Stil mindestens der vierten Dynastie angehörig. Es besteht aus einer Art Insel, rechteckig, aus großen Steinquadern zusammengesetzt; Säulen tragen das Dach des unterirdischen Raumes. An den beiden kürzeren Seiten des Rechteckes führen Treppen in das Wasser hinab. Die Insel ist völlig isoliert. Man hat sie nicht anders erreichen können als in einem Boot oder auf einer Holzbrücke. Spuren von festen Steinbrücken gibt es nicht. Auf dem anderen Ufer des Reservoirs befinden sich siebzehn kleine Zellen. Das vollständige Fehlen von Inschriften oder Dekorationen weist auch auf ein sehr frühes Datum hin.

Was war der Zweck dieser uralten zyklopischen Konstruktion? fragt Naville. Gleich in der Nähe befindet sich das aus späterer Zeit stammende Osirisgrab. Aber das unterirdische Gebäude ist weder ein Tempel noch ein Grab. Ist es die Zisterne, von der Strabon erzählt? Was sollen aber die Zellen? Diente das Ganze vielleicht dem Osiriskult? Hat die Gottesbarke auf dem Wasser des Reservoirs gefahren? Oder hatte das Wasser Heilkraft und kamen die Leute nach Abydos, um sich von dem Gotte gesund machen zu lassen? —

Ich habe diesen Fragen an anderer Stelle noch ein paar hinzufügen zu müssen geglaubt[2]:

1. Haben wir hier vielleicht die berühmte Stätte, wo die Mysterien des Osiris, der Wasserstreit und das übrige stattfanden? (man denke an den Kampf der Gottesbarke auf der von Schäfer herausgegebenen Iḫr-nftt-Stele!).

---

[1] 52, 1915, S. 50—55, Tafel IX—XI. Vgl. Ed. Naville *Excavations at Abydos: the great Pool and the Tomb of Osiris,* Journal of Eg. Archeol. 1914. p. 159—168.

[2] *Godsvoorstellingen in de oud aegyptische Pyramidetexten.* Leiden 1916. S. 151.

2. Ist die an allen Seiten von Wasser umgebene, unterirdische Insel die uralte Abbildung des mythischen „Ufer von Ndi-t", wo Osiris nach seinem Ertrinken ans Land kam und von Isis gefunden wurde?

Dies sind nur Fragen. Vielleicht kann ein nicht weniger rätselhaftes Denkmal aus späterer Zeit uns bei der Beantwortung helfen.

Das sogenannte Natatorium oder Teatro maritimo in der Villa des Hadrian bei Tivoli hat schon lange die Archäologen beschäftigt. Man weiß nicht recht was damit anzufangen. Eine Badeanstalt; ein einfaches Wohnhaus („une des plus ingénieuses transformations de la maison gréco-romaine", sagt der Architekt Blondel)[1]; ein „Tempio del tripode Delfico" —, das alles scheitert an verschiedenen Erwägungen, die Gusman und Winnefeld zusammengestellt haben.[2]

Das Natatorium ist ein „portique circulaire", in der Mitte eine Insel, ebenfalls kreisförmig, umgeben von einem 4,80 m breiten Kanal. Auf die Inselform kommt alles an, denn die Untersuchungen haben als sicher ergeben, daß eine Verbindung mit dem Festlande nur durch drehbare Brücken vermittelt werden konnte. Waren die Brücken geöffnet, so war die Insel völlig isoliert.

Nun kennen wir die ägyptischen Sympathien des Kaisers Hadrian. Wir wissen, daß er das Land bereist, auch daß er von seiner Religion einen ziemlich genauen Begriff gehabt haben muß. Sonst hätte er wohl nicht den ertrunkenen Liebling Antinous in völlig ägyptischer Weise zum Heros erhoben und ihn so die Erhebung wie das Elend des Osiris teilen lassen.[3] Auch wissen wir, wie Hadrian geradezu in seiner Villa zu Tibur Gebäude und Anlagen hat herstellen lassen, die er nach berühmten, u. a. ägyptischen Örtlichkeiten benannte: *Tiburtinam villam mire exaedificavit, ita ut in ea et provinciarum et locorum celeberrima nomina inscriberet velut Lyceum, Academiam, Prytanium, Canopum, Picilen, Tempe vocaret, et ut nihil praetermitteret etiam Inferos finxit* (Spartianus). Über diese Stelle des Biographen des Kaisers ist viel diskutiert worden. Man hat vergebens alle die genannten Orte identifizieren wollen. Boissier[4] wird wohl im Rechte sein, wenn er dafür hält, daß Hadrian die ausländischen Orte und Gebäude nicht genau nachmachen ließ — dazu hätte es ihm wohl am Raum wie am schlechten Geschmack gefehlt —, sondern nur in großen Zügen, indem er dann durch die oberflächliche Ähnlichkeit sowie durch entsprechende Benennung auf die angenehmste Weise an die Glanzpunkte seiner Reisen erinnert wurde. Das stimmt auch völlig

[1] P. Gusman *La Villa d' Hadrien près de Tivoli.* Paris 1908. p. 58 ss. Fig. 23—25.

[2] L. c., H. Winnefeld *Die Villa des Hadrian bei Tivoli.* (Jahrb. K. D. Archaeol. Inst. 3. Erg. Heft, Berlin 1895. Vgl. auch G. Boissier *Promenades archéologiques.* Paris 1880. p. 217 s.

[3] Vgl. W. A. Murray *The Cult of the Drowned in Egypt.* (Zeitschr. äg. Spr. 51. 1914. S. 127).

[4] Boissier p. 206 s.

zu den identifizierten Orten. So Kanopus, das, sicher keine Kopie der ägyptischen Stadt und zu klein für Wasserpartien, doch Erinnerungen an die Stätte des Serapiskultes zu wecken vermochte.[1]

Es ist also die Wahrscheinlichkeit dafür, daß man auch beim Natatorium an irgendeine berühmte Stätte zu denken hat. Sebastiani, sagt Winnefeld, hat recht, „wenn er an Nachahmung irgendeiner berühmten Insel denkt ... Welche Insel den Namen hergegeben habe, wird freilich, da Spartianus überhaupt keine nennt, nicht mehr auszumachen sein."[2] Des letzteren bin ich, nach den Mitteilungen Navilles, nicht mehr so sicher. Wenn irgendeine Insel im Altertum, zumal in den ägyptisierenden Kreisen der Kaiserzeit, berühmt gewesen ist, so muß es wohl der Schauplatz der Leiden und Mysterien des Osiris gewesen sein. Wenn also unsere obige Vermutung, das große Reservoir von Abydos sei Ndi-t, richtig ist, so liegt es auf der Hand, daß der ägyptisierende Kaiser in seinem Lustgarten eine der vielen Sehenswürdigkeiten in Hauptzügen der ägyptischen Kultinsel nachgebildet hat, die er vielleicht selbst gesehen.

Die Anlage des Natatorium ist der des abydischen Kolossalgebäudes in den Hauptsachen ähnlich: die völlig isolierbare Insel mit dem umgebenden Kanal.[3] Auch die scheinbare Zwecklosigkeit des hadrianischen, sowie des ägyptischen Baues spricht für die Nachahmung. Dieselbe könnte auch die Einrichtung eines kleinen Hauses mit Badeanstalt auf der Rundinsel veranstaltet haben. Der Kaiser wird seine Kaprize eben soviel wie möglich haben ausnutzen wollen. Gegen die Nachahmung spricht die Kreisform des Ganzen, während das Gebäude aus der Pyramidenzeit ein Rechteck ist. Ob dieser Umstand aber so schwer ins Gewicht fällt, wo von einer regelrechten Kopie doch nicht die Rede sein darf?

Endlich scheint es mir nicht unmöglich, daß die Inferi, welche der Kaiser angelegt haben soll, *„ut nihil praetermitteret"*, und die man bis heute vergeblich in der Villa gesucht hat,[4] nichts anderes waren als das Natatorium. Die abydische Anlage ist ja unterirdisch, und der Ort Ndi-t, wo Osiris starb, wird wohl eine alte Andeutung der Unterwelt sein.

Obwohl hier manches Hypothese, scheint es mir doch, daß die Ähnlichkeit der beiden Anlagen die Erklärung als Kultstätte des Osiris begünstigt.

Groningen G. van der Leeuw

---

[1] Winnefeld S. 42 ff.

[2] Winnefeld S. 59 ff. Gusman l. c. denkt, wie schon Sebastiani, an den Markt in Sparta, den Platanistas, welcher ja auch durch zwei Brücken, mit dem Festlande verbunden war. Dieser Beweis hat, nach Winnefeld „alle Wahrscheinlichkeit gegen sich".

[3] Vielleicht auch die Zellen oder Nischen.

[4] Winnefeld S. 53 f.

Das Sieb im Volksglauben

Durch das Sieb trennt man verschiedenerlei Stoffe voneinander und reinigt sie. Im selben Sinne wie im täglichen Leben findet es auf dem Gebiete des Volksglaubens Verwendung. Was durch das Sieb gegangen ist, ist gereinigt. Alles, was man zurückbehalten will, bleibt im Sieb. Aber religiös Unreines, das Unsegen bringen könnte, ist nicht immer körperlich greifbar. Um sicher zu gehen, stellt man deshalb Siebe her, deren Stoff schon an sich ein μίασμα abwenden kann. Nach Geopon. V 33, 7 muß man, um die Saat gegen Meltau zu schützen, den Samen durch ein Sieb aus dem Felle eines Seehundes gehen lassen. Dem Seehund schreibt der Volksglaube übelabwehrende Kraft zu[1]; deshalb wird durch ein Sieb von seiner Haut nichts Übles durchgehen. Geopon. II 19, 5 wird empfohlen, den Samen, aus dem sich gute Frucht entwickeln soll, durch ein Sieb aus Wolfsfell gehen zu lassen, das 30 Löcher hat. Hier wird die Wirkung des Siebes durch das Wolfsfell und die Anzahl der Löcher gesichert.

Denselben Sinn wie das Durchsieben hat es, wenn man in Ostpreußen Erbsen, bevor sie gesteckt werden, durch die Nabe eines Wagenrades laufen läßt.[2] Auch hier wird alles Übel abgestreift, ähnlich wie man kranke Kinder zwischen den Ästen von Bäumen, den Sprossen einer Leiter oder zurechtgestellten Hölzern durchzieht, um Krankheitsstoffe von ihnen abzustreifen.[3]

Einem weiter entwickelten Glauben genügt es, wenn die Durchsiebung nur angedeutet wird oder wenn überhaupt nur ein Sieb bei einem Reinigungsakt zugegen ist.[4] Nach Plin. *N. h.* 24, 171 kann man einer Frau durch folgendes Mittel die Geburt erleichtern: *Cribro in limite abiecto herbae intus extantes decerptae adalligataeque gravidis partus adcelerant.* Alle Kräuter, die durch die Löcher des Siebes durchgehen, gelten als gereinigt. Doch mag hier noch ein anderer Gesichtspunkt geltend sein: was durch die engen Löcher des Siebes allein durchgewachsen ist, kann auch anderswo zum leichten Durchschlupfen helfen und in Geburtsnöten gut sein.

Reinigend oder apotropäisch wird das Sieb bei Krankenheilung gebraucht: Philostr. *v. Ap.* 6, 11 S. 222, 28 K.: Γρᾶ ς ἀνημμέναι

[1] Fehrle *Studien zu den griechischen Geoponikern* (Bolls *Stoicheia* 3. Heft) S. 17f.

[2] Wuttke *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*[3] 420.

[3] Fehrle *Deutsche Feste und Volksbräuche* 82f.

[4] Wenn die Vestalin das durch Reibung erzeugte Feuer in einem Sieb auffangen und in den Tempel bringen muß, so soll damit doch wohl bezweckt werden, daß das heilige Feuer rein an seinen Bestimmungsort kommt, Festus *ep.* 106, 3: *Mos erat tabulam felicis materiae tamdiu terebrare, quousque exceptum ignem cribro aeneo virgo in aedem ferret.*

κόσκινα φοιτῶσιν ἐπὶ ποιμένας καὶ βουκόλους ἰώμεναι τὰ νοσοῦντα τῶν θρεμμάτων, μαντικῇ, ὥς φασιν. Der Zusatz μαντικῇ, ὥς φασιν ist wertlos und beigefügt, weil dem Verfasser der apotropäische Gebrauch des Siebes nicht so geläufig war wie die Weissagung mit demselben. Eine alte Frau, die πεπαυμένη γάμων ist, wird für solchen Zauber gern genommen.[1] Um Gewitter zu vertreiben, geht in Bulgarien eine alte Frau nackt mit einer angezündeten Kerze, roten Eiern und einem Sieb der Wolke entgegen und verwünscht das Gewitter „in den wüsten Wald".[2] Durch ein aufgehängtes Sieb verscheucht man in Neugriechenland die Kalikantzaren.[3] Nach deutschem Volksglauben sieht man durch ein Sieb, um Augenleiden oder ein Gerstenkorn zu beseitigen.[4] Junge Hühner und Gänse werden gleich nach dem Ausschlüpfen in ein Sieb getan, das über einem Kohlenfeuer hängt, und darin geschwenkt, um vor Krankheit behütet zu bleiben. In dem Feuer werden Flaumfedern der zu Schützenden verbrannt.[5] Das Sieb gehört überhaupt dem Geisterreich an. Im Pap. Paris. 2303 heißt es von Hekate: σκεῦος παλαιὸν κόσκινόν μου σύμβολον. Es gab in Griechenland eine dämonische Gestalt mit Namen Kosko.[6] Hexen und andere geisterhafte Wesen fahren bei uns in einem Sieb durch die Luft.[7]

Bei der Hochzeit erhält die griechische Braut neben der Mörserkeule ein Sieb, σημεῖα, ὡς εἰκός, αὐτουργίας (Poll. III 37).[8] Will man hier überhaupt eine religiöse Bedeutung unterlegen, so könnte man zunächst an die reinigende Bedeutung des Siebes denken, da Reinigungsriten bei der Hochzeit viel geübt wurden[9], oder aber an die Segenswirkung des Siebes, wie sie Mannhardt, Mytholog. Forschungen 357 ff. erklärt. Mannhardt bringt Beispiele, nach denen das Sieb wie die Getreideschwinge und der Saatkorb bei Geburt und Hochzeit zur Segenswirkung verwendet wird, indem Kind und Braut in das Sieb gelegt oder gestellt werden, aus dem Sieb καταχύσματα ausgegossen werden über die zu segnenden Menschen und von der Braut in den Hof und auf das Dach. Die Segenswirkung des Siebes ist wie die des Liknons aus der Verwendung

[1] Fehrle *Die kultische Keuschheit im Altertum* 95.
[2] Kazarow *Klio* 12. 356
[3] Eitrem *Opferritus und Voropfer* 307.
[4] Wuttke a. a. O. 350, *Zeitschrift f. rhein. u. westf. Volksk.* 6, 67.
[5] Wuttke a. a. O 431
[6] Roscher *Lexikon der griech. u. röm. Myth* s. v.
[7] Wuttke a. a. O. 157, 273. *Schlesiens volkstüml. Überlieferungen* II 2, 171. 234.
[8] Vgl Eitrem *Opferritus* 304. Ob in der Hochzeitsdarstellung (*Journal of hell stud.* 23, 1903, 315 f.) die mittlere Frau ein Sieb trägt oder, was mir wahrscheinlicher scheint, einen flachen Korb, ist vorläufig kaum zu entscheiden.
[9] Fehrle *Die kult. Keuschheit* 40 ff.

bei der Getreidezubereitung ohne weiteres verständlich, besonders in Bräuchen, in denen „Kind und Korn“ ständig in Parallele gesetzt sind. Im neugriechischen Hause hängt man ein Sieb auf als Zeichen des häuslichen Glückes und Reichtums.[1] Das kann ganz allgemein von der übelabwehrenden Bedeutung herkommen; denn jedes *ἀλεξίκακον* bringt Segen.[2]

Es ist nicht verwunderlich, daß ein Gegenstand, der im Volksglauben so vielfache Verwendung findet, auch zur Weissagung gebraucht wird. Bekannt war im griechischen Altertum die *κοσκινομαντεία*, die Weissagung mit dem aufgehängten Sieb.[3] Der Brauch ist von dort ins spätere Abendland übergegangen und viel geübt worden. Meist nimmt man bei uns ein Erbsieb, um die Wirkung zu verstärken.[4] Der Scharfrichter Huß aus Böhmen beschreibt in seiner „Schrift vom Aberglauben“, hrg. von A. John, Beitr. z. deutsch-böhm. Volksk. 9, 2. H. S. 24 f., die Sitte, wie folgt: „So verhält es sich auch mit den Erbsieb und Erbschere, wan zu einen solchen Sieb Ireher ein unglücklich Bestohlener kommt, so muß ihm derselbe einige Namen der Persohnen auf welche sie den meisten Verdacht haben, auf Zetteln schreiben: Nun nihmt der gescheite Mann das Erbsieb, und stecket auf den Raif die offene Erbschere, an denen zwey Oehren haltet zu jeder Seite einer mit den Zeigefinger das Oehr, nach einen langen geheimen Gemurmel und Verstellungen, bey welchen Namen sich das Sieb umdrehet dieser oder diese soll und muß der Dieb sein.“ Das Sieb wird außerdem an einem Erbschlüssel oder mit einem Faden an der Decke schwebend aufgehängt und aus der Bewegung geweissagt. Bisweilen sind besondere Vorschriften gegeben, z. B. müssen es zwei Personen verschiedenerlei Geschlechts an einer weitgeöffneten Schere schwebend halten, indem jede einen Griff der Schere auf der Spitze des rechten Mittelfingers schwebend hält; einer sagt nun: „St. Paulus zu Rom ist gestorben“, der andere: „Und das ist wahr.“ Jener: „Hat N. N. . . . gestohlen, so dreh dich rum und um, hat er es aber nicht gestohlen, so bleib stillstehen.“ Beim richtigen Namen dreht sich das Sieb oder fällt herunter. Oder aber das Sieb wird hingestellt, man wirft Bohnen

---

[1] Eitrem 307. [2] Fehrle a. a. O. 145 f.

[3] Artemid. 2, 69; Poll. 7, 188; Theokr. 3, 31; Lukian *Alex.* 9 Bekker *Anecd.* 1193.

[4] Grimm D. M.[3] II 1062 f.; Höfler *Quellen u. Forschungen z. deutschen Volkskunde* V 10 glaubt, weil die Hirse eine alte Kulturpflanze sei, die viel im Kult verwendet wurde, sei „das Erbsieb, mit welchem die Hirse von Generation zu Generation gesichtet wurde“, ein Zaubermittel geworden. Doch geht er darin zu weit; das Sieben der Hirse mag den Glauben wohl gestärkt, nicht aber erzeugt haben. Vgl. Halliday *Greek divination, a study of its methods and principles* 219.

auf sein Geflecht und nennt dabei einen Namen. Hüpft die Bohne heraus, so ist ein Unschuldiger, bleibt sie aber im Siebe stecken, der Dieb genannt.[1] Wieder anders erkennt der Kater in Goethes Faust (I. Teil, Hexenküche) den Dieb. Auf Befragen des Mephistopheles „Was soll das Sieb", holt er es herunter und sagt: „Wärst du ein Dieb, wollt ich dich gleich erkennen." Er läuft zur Kätzin und läßt sie durchsehen:

Sieh durch das Sieb,
Erkennst du den Dieb
Und darfst ihn nicht nennen?

Goethes Angabe der Weissagung ist nicht die übliche. Im allgemeinen hat man aus den Bewegungen des Siebes und aus seinem Stillstehen oder Niederfallen bei gewissen Worten oder Vorkommnissen Schlüsse gezogen. Das Erraten einer wissenswerten Sache oder einer Person aus der Schwingung freischwebender Gegenstände war in der Antike auch sonst üblich[2] und ist es bei uns heute noch. Man nimmt dazu leicht bewegliche Gegenstände, wie eben das leichte Getreidesieb, oft Pflanzen, die aus anderen Gründen Beziehungen zum Aberglauben haben, oder formt sich eine „Unruh" aus Holz und Papier, die im Zimmer aufgehängt wird.[3]

Gruppe nimmt (Gr. Mythol. u. Rel.gesch. 726, 1) an, die Siebweissagung habe sich aus dem Gottesurteil entwickelt. Zu dieser Annahme besteht kein Grund. Das Sieb ist allerdings zu Gottesurteilen verwendet worden, aber in ganz anderer Weise: die Vestalin Tuccia holte, um ihre Unschuld zu erweisen, in einem Sieb Wasser (Plin. *N. h.* 28, 12). Dies gehört zu den *ἀδύνατα*, die bei Gottesurteilen den Beweis erbringen müssen, hat aber mit der Weissagung nichts zu tun.[4]

Von dem Heereszuge eines Polenfürsten aus dem Jahre 1209 heißt es in einer Chronik (Grimm a.a. O. II. 1065f.): *Habebat autem ducem belli pythonissam quandam, quae de flumine cribro haustam, nec defluentem, ut ferebatur, ducens aquam exercitum praecedebat et hoc signo eis victoriam promittebat.* Durch das *ἀδύνατον*, das die Pythonissa durch das Wassertragen im Sieb vollbringt, erweist sie ihre göttliche Sendung. Langers Ansicht (Intellektualmythologie 117), daß die hinter dem Siebe Herschreitenden als die Gesiebten, die Auserwählten ihres Gottes gekennzeichnet werden, gilt jedenfalls für dieses Beispiel nicht.

Aus dem Danaidenmythos schließt Gruppe a. a. O. 831 auf

---

[1] Wuttke a. a. O. 255. H. Groß *Handbuch für Untersuchungsrichter*[6] 548.

[2] Wünsch *Antikes Zaubergerät aus Pergamon* 48; Bouché-Leclercq *Histoire de la divination dans l'antiquité* I 183.

[3] Marie Andree-Eysn *Volkskundliches* 90 ff.

[4] Glotz *L'ordalie dans la Grèce primitive* 98; Rohde *Psyche* I 327.

einen Regenzauber, der darin bestand, daß Mädchen aus Sieben Wasser laufen lassen.[1] Diese Verwendung des Siebes ist sehr verständlich. Denn Wasser durch ein Sieb laufen zu lassen ist eine gute Nachahmung des Regens. Solcher Regenzauber ist für die vedische Kultur bezeugt[2], für das griechische Altertum finde ich keine Belege. Aus dem Danaidenmythos auf einen Regenzauber zu schließen, ist aber nicht angängig. Die Danaiden sind Mädchen, die das wichtigste τέλος des Lebens, die Ehe, durch ihre Schuld nicht erreicht haben und als ἀτελεῖς in den Hades eingegangen sind. Sie müssen zur Buße jetzt ewig unnütze Arbeit verrichten, indem sie Wasser in durchlöcherten Krügen oder Sieben, was nach alter Auffassung dasselbe ist[3], tragen, wie nach unserem Volksglauben alte Jungfern und Junggesellen nach dem Tode Wasser oder Sand in durchlöcherten Körben tragen, im Himmel Schneeflocken zupfen oder Blitze wetzen, in der Hölle Schwefelhölzchen und Zunder feilbieten oder andere unnütze Arbeit verrichten.[4] Beim Wassertragen der Danaiden an das Wasser zum Brautbad zu denken, erscheint zunächst nicht nötig, ist aber als Spezialisierung der Strafe leicht denkbar.[5]

Mehrfach treffen wir in der Antike die Sitte, daß Toten ein Sieb ins Grab mitgegeben wird, um sie als unverheiratet zu bezeichnen. Das Sieb ist hier kaum mehr ein Zeichen der Strafe, denn so hart war man den Toten gegenüber nicht, daß man ihnen eine Andeutung der Strafe mit ins Grab gab, sondern nur ein Zeichen für Unverheiratete.[6]

Heidelberg **Eugen Fehrle**

Καβιριακά.

1.

A. Furtwängler hat in diesem Archiv X 1907 S. 321 ff. (mit Taf. 1) = Kleine Schriften II S. 417 ff. den unter den archaischen Terrakotten weitverbreiteten Typus des sogen. Dickbauchdaimons

[1] Wenn Gruppe die Verwendung von Mädchen bei dem Regenzauber damit begründet, „daß man besonders die Seelen der ἄωροι und ἄγαμοι, denen man aus diesem Grunde auf das Grab eine λουτροφόρος, ein Gefäß ohne Boden, stellte, als die Urheberinnen der Trockenheit betrachtete", so kann ich ihm nicht beistimmen. Mädchen und Jungfrauen verwendet man bei Regenzauber wie bei allen Segensriten gern, weil die Macht der Keuschheit hier als besonders wirksam gilt. Fehrle *Die kult. Keuschheit* 63 f. 54 ff.

[2] Oldenberg *Die Religion des Veda* 603.

[3] Harrison *Prolegomena to the study of Greek religion*[2] 621.

[4] *Schweiz. Arch. f. Volkskunde* I 139 ff.; Becker *Frauenrechtliches in Brauch u. Sitte* 50 ff. vgl. 46 ff.; *Bayer. Hefte f. Volkskunde* I 260.

[5] Rohde *Psyche* I 326 ff.; A. Dieterich *Nekyia* 76; Weitere Literatur bei Gruppe *Die mythol. Literatur aus d. Jahren 1898—1905*, 444 ff.

[6] *Mitteilungen des archäol. Instituts. Röm. Abtl.* 25, 1910, 274 ff.



auf einen der Kabiren gedeutet, und zwar, wie ich in meinem Kabirenartikel in Pauly-Krolls Realencyclopaedie nachgewiesen zu haben glaube, mit Unrecht. Zum Ersatze sei hier im Bilde ein sicheres Kabirenbild mitgeteilt, das ich auch schon in den mit P. Wendland zusammen herausgegebenen Beiträgen zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion 1895 S. 105 erwähnt habe. Die kleine Bronze ist von Theodor Wiegand vor langen Jahren in der Sammlung des Dr. Long in Rumeli-Hissar gesehen worden. Er hat von ihr zuerst Paul Wolters Mitteilung gemacht, der sie mir freundlichst zur Publikation überlassen hat. Sie soll aus Kappadokien stammen, wo Kabirenkult m. W. sonst nicht bezeugt ist. Sie ist die einzige Kabirenbronze, die bisher bekannt geworden ist. Man denkt bei dem einen Hammer und eine Opferschale tragenden Kabir zunächst natürlich an den Kult von Thessalonike, auf dessen Münzen er so oft mit dem Hammer erscheint. Es ist aber wichtig, daß hammertragende Kabiren auch in Hierapolis und bei Magnesia am Maiandros auf Reliefs zutage gekommen sind, wie ich in meinem Paulyartikel schon bemerkt habe, und nicht minder wichtig ist der Kopfschmuck, der sehr an den erinnert, den der inschriftlich als *Κάβιρος* bezeichnete Gott auf der berühmten im thebanischen Kabirion gefundenen Vasenscherbe trägt.[1] So erscheint es gerechtfertigt, wenn diese bedeutungsvolle Bronze nach der photographischen Aufnahme von Wiegand den Fachgenossen endlich im Bilde vorgestellt wird.

Für die Benennung aber der beiden ithyphallischen Daimonen aus Bronze, die Keramopullos *Πρακτικά* 1912 S. 145ff. (vgl. Berliner philologische Wochenschrift 1915 Sp. 54) aus einem Funde auf Euboia nicht weit von Chalkis *ἐν θέσει Πεΐ παρὰ τὴν κώμην*

[1] Bei dieser Gelegenheit möchte ich bemerken, daß Wilamowitz *Sitzungsber. Preuß. Akad. d Wiss.* 1918 S. 749 fälschlich von Krateia als der Frau des Kabiren spricht. Krateia ist auf jener Vase vielmehr die Genossin des Mitos, über den ich zuerst *Hermes* XXV S. 7f. gehandelt habe; vgl auch den obenerwähnten Paulyartikel.

Δουκόν veröffentlicht hat, als Kabiren besteht auch nicht der Schatten eines Beweises, und ganz ungeheuerlich ist der Gedanke, ein *ἱερὸν Διοσκούρων Καβείρων* für die sog. mykenische Zeit anzunehmen.

2.

Bei der *ἐξορκία τοῦ Καβούρη*, die Fritz Pradel, Religionsgesch. Versuche und Vorarb. III 3 S. 288 ediert hat, muß man nicht nur an den Krebsdaimon denken, den F. Boll in diesem Archiv XII 1909 S. 150 trefflich behandelt hat, sondern auch an den Kabir. Denn daß in späterer Zeit jedenfalls ein Zusammenhang zwischen dem Krebsdaimon und dem Kabirenkult in Lemnos besteht, lehrt folgende noch wenig beachtete Hesychglosse: *Κάβειροι καρκίνοι· πάνυ δὲ τιμῶνται οὗτοι ἐν Λήμνῳ ὡς θεοί· λέγονται δὲ εἶναι Ἡφαίστου παῖδες.* Das Krebsgespenst des Karkinos oder Karkinari, das in dem *καβούρη* fortlebt, ist offenbar wegen der Namensähnlichkeit mit den lemnischen Kabiren irgendwie in Beziehung gebracht worden. So erst versteht man die Hesychglosse. Aber das von Boll erschlossene Karkinosgespenst (vgl *Καρκώ* Rohde Psyche II[6] S. 410) lehrt uns heute auch noch eine Stelle des Aristophanes besser verstehen. Der Spott auf den Vieldichter Karkinos erhält erst sein attisches Salz, wenn man bei den Versen der Wolken 1260f. *τίς οὑτοσί ποτ' ἔσθ' ὁ θρηνῶν· οὔτι που τῶν Καρκίνου τις δαιμόνων ἐφθέγξατο*; an den Daimon *Καρκίνος* denkt.

Halle (Saale) Otto Kern

Der Adler als Mystengrad

ist von Cumont in den Textes et monum. de Mithra (I 314, 8; II 172f) trotz Rohdes Hinweis in Zweifel gelassen worden, da er die Echtheit der in Betracht kommenden kleinasiatischen Inschriften für fraglich hielt und die Porphyriosstelle (de abst. IV 16) über *ἀετοί* und *ἱέρακες* als Mystengrade verdorben ist (s. Cumont I 42). Inzwischen hat ihm jedoch (vgl seinen Aufsatz L'aigle funéraire des Syriens, Rev. de l'hist. des relig. 1910, S. 146, 2) die Entdeckung eines Mithrasreliefs in Isbarta Rohdes Erklärung „sehr wahrscheinlich" gemacht. Dennoch wird der Hinweis nicht unwillkommen sein, daß wir noch ein bisher übersehenes Zeugnis besitzen, das in dem von mir Sphaera S. 41 ff. herausgegebenen sogen. „zweiten Teukrostext" steht. Dort wird den Sternbildern, meist in sehr durchsichtiger Ausdeutung ihrer Namen, die Verursachung von verschiedenen Lebensverhältnissen zugeschrieben. Da heißt es p. 50, 15 *ὁ ἀετὸς (δηλοῖ) μύστας, φανταζομένους, πρόσωπα βασιλικὰ ἢ περὶ βασιλεῖς ὄντας.* Das Verhältnis von königlicher Macht, Fürstendienst, Dünkel zum Adler ist ohne weiteres klar; mit den Mysten

aber kann der Adler wohl nur etwas zu tun haben, wenn er einen ihrer Grade bezeichnet.

Heidelberg F. Boll

Das Heilige[1]

Die große Ausdehnung der religionsgeschichtlichen Studien in den letzten Jahrzehnten ist bis in die jüngste Zeit hinein mit wenigen Ausnahmen (z. B. Siebeck und E. v. Hartmann) ohne tiefere Rückwirkung auf die Religionsphilosophie und Religionspsychologie geblieben. Die Philosophie jenes Zeitraums war meist entweder Erkenntnistheorie oder experimentelle Psychologie. Die Erwartungen und Versicherungen, daß aus der letzteren eine psychologische Grundlegung der Geisteswissenschaften erwachsen würde, ist nicht in Erfüllung gegangen, — was heute keine Überraschung mehr darstellt. Seit einiger Zeit stehen wir aber vor einer veränderten Sachlage. Wir haben jetzt Anfänge zu einer psychologischen Grundlegung der Geisteswissenschaften, zu einer tieferen, introspektiven Analyse der höheren Seiten des Seelenlebens, das so lange vor dem Interesse an den Sinneswahrnehmungen und den Gedächtnisvorstellungen im Hintergrunde gestanden hat.

Zu den vornehmsten Erzeugnissen dieser neuen Bestrebungen, die aus den Fortschritten der historischen Forschung ihrerseits Nahrung ziehen, ist die vorliegende Schrift von Otto zu rechnen.

Der Verfasser ist seiner Berufsstellung nach Theologe. Aber er ist philosophisch hinreichend geschult für die Behandlung der Probleme, die ihn beschäftigen; er ist als Anhänger der Neufriesischen Schule bekannt, innerhalb welcher er Fries' religionsphilosophische Lehre von der „Ahndung" vertritt. Auf historischem Gebiet ist er außer durch Arbeiten über die christliche Religionsgeschichte auch durch solche zur indischen Religionsgeschichte vorteilhaft bekannt. Eine religionswissenschaftliche Weltreise hat ihm zudem die beneidenswerte Möglichkeit zu persönlichem Vertrautwerden mit den lebenden Zeugen des religiösen Lebens der Gegenwart gewährt.

Das vorliegende Buch macht den Versuch, auf derart ausgedehnter Basis das Grundphänomen des religiösen Erlebens herauszuarbeiten, es durch feinere Analyse schärfer, als es bisher geschehen ist, zu bestimmen. Die Untersuchung beschränkt sich naturgemäß nicht auf das Christentum, sondern erstreckt sich im Prinzip auf den Gesamtumkreis der Religion überhaupt, von der untersten an bis zur höchsten.

Die Voraussetzung zu solcher Arbeit ist die Fähigkeit der Einfühlung in die so verschiedenartigen Stufen und Formen des religiösen

---

[1] Rudolf Otto *Das Heilige.* Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau, Trewendt und Granier 1917, 2. Aufl. 1918.

Lebens. Der Verfasser verfügt in seltenem Grade über diese Fähigkeit. Der ganze Wert seines Buches ist dadurch bedingt.

Otto findet das Zentralerlebnis des Religiösen im Erleben des „Heiligen“. Dasselbe ist nicht rein rationaler Art, sondern irrationaler, d. h. es kann durch den Verstand nicht völlig begriffen werden, sondern wird nur im Gefühl erfaßt. Die rationalen Prädikate Gottes: Geist, Vernunft, zwecksetzender Wille, Güte, Allmacht usw. erschöpfen sein Wesen nicht, Gott ist der irrationale Träger aller dieser Prädikate. Aber trotz seiner Irrationalität muß er irgendwie erfaßbar sein, „sonst wäre von ihm ja überhaupt nichts anzugeben“.

Die irrationale Seite der Religion in der das geschieht, besteht in dem Gefühlserlebnis des „Heiligen“ oder, wie Otto auch sagt, des Numinosen. In ihm wird Gott so weit erfaßt, als es für uns Menschen möglich ist.

Das Heilige ist nicht identisch mit dem absolut Sittlichen, sondern noch etwas anderes, ein Spezifisches, Feierliches. Es lassen sich verschiedene Momente an ihm unterscheiden. Da sie sämtlich spezifischer Natur sind, lassen sie sich nicht eigentlich beschreiben, sondern nur erörtern. Nur wer selbst solche religiösen Erlebnisse besitzt, wer das Numinose auf Grund von literarischen Zeugnissen, Kultuseindrücken, Lebenserfahrungen, Kunsterlebnissen oder sonstigen Impressionen in sich wach werden fühlt, kann diese Erörterung verstehen, für jeden anderen wären es unverständliche Worte, und es ist objektiv durchaus berechtigt, wenn Otto bald nach dem Eingang seines Buches andere Leser bittet, in der Lektüre nicht fortzufahren.

Eine Reflexwirkung des Numinosen ist das „Kreaturgefühl“: der Mensch empfindet sich ihm gegenüber als etwas absolut Nichtiges. Das Numinose selbst wird nach Otto nicht eigentlich unmittelbar wahrgenommen, sondern es ist nur „angebbar durch seinen besonderen Gefühlsreflex im Gemüt“. Es ist zunächst ein *mysterium tremendum*. Die niederste Stufe des *tremendum*-Erlebnisses ist das Grauen, das besonders für die primitiven Religionen charakteristisch ist. Auf höherer Stufe steht bereits das Gefühlserleben, das mit dem Wort „Zorn Jahwes“ nur sehr inadäquat bezeichnet wird, derselbe ist „schlechthin unnahbar“. Ganz erschöpft ist das *mysterium tremendum* aber erst, wenn noch die Momente der „*maiestas*“ und des „Energischen“ (der „lebendige“ Gott) hinzukommen, — alles Gefühlserlebnisse und Momente in Gott, die im neueren Christentum durch die Vorstellung des liebenden Gottvaters stark in den Hintergrund gedrängt sind, aber nicht vernachlässigt werden dürfen, wenn man das Numinose in seiner Ganzheit ins Auge faßt.

Das Numinose drängt aber nicht von sich ab, sondern es zieht den Menschen auch mit magischer Gewalt zu sich hin. Es ist ein *fascinosum*, — auch wieder ein spezifisches religiöses Erlebnismoment.

Es ist nicht nur im christlichen Gott, sondern auch sonst, auch im *Nirvana* vorhanden.

Auf irgendein anderes Gefühl ist das Numinose nicht zurückzuführen, auch nicht daraus ableitbar; Gefühle entwickeln sich, wie Otto richtig hervorhebt, überhaupt nicht. Eins tritt lediglich an die Stelle des anderen. Nahe Beziehungen hat das Numinose zum Erhabenen. Beide sind nicht nur durch Assoziation miteinander verknüpft, sondern sind noch enger verbunden. Otto greift zurück auf Kants Lehre von der Zeit als dem Schema der Kausalität. Ebenso sei das Erhabene das Schema des Heiligen.

Spezifische Werte sind ferner das Moment des *sanctum* im Heiligen und das Unwertgefühl, das *profanum* alles Nicht-Heiligen. Beides ist nicht identisch mit dem moralisch Vollkommenen oder dem Unmoralischen, vielmehr etwas Besonderes. Ebenso ist das Sündegefühl etwas anderes als das bloß moralische Verfehlungsbewußtsein, desgleichen ist das religiöse Erlösungsbedürfnis etwas anderes als das Verlangen, moralisch vollkommen zu werden. Beide sind spezifisch religiöser Natur und enthalten die Beziehung zum Numinosen in sich. Oft freilich hat die theologische Dogmatik die Unterschiede verwischt und das Religiöse zu Unrecht in Moralisches aufgelöst.

In noch nicht religiösen Menschen kann das Numinose nicht durch Lehre erzeugt, sondern nur durch Reizung erweckt werden. Dazu dient der feierliche Kultus, die laute Predigt des selbst mit dem Numinosen erfüllten Predigers und anderes mehr, in dem es sich nach außen kundgibt. In der Kunst ist es besonders das Erhabene, das das Numinose im Menschen in der Betrachtung wach werden läßt. Schon in dem Eindruck der Megalithen, die die prähistorischen Menschen Europas an manchen Orten errichtet haben, spricht es sich aus, ebenso in den gewaltigen Obelisken und Pyramiden des alten Ägypten.

In der eingehenden Durchführung der bisher skizzierten Gedanken liegt der Schwerpunkt und die Hauptleistung des Buches. Die Art, wie die Analyse der verschiedenen Momente, die sich im religiösen Grunderlebnis vorfinden, unter steter Bezugnahme auf historisches Material von Otto durchgeführt wird, ist von großer Feinheit, sehr wertvoll und so reichhaltig noch niemals gegeben worden. Wichtig sind auch Bemerkungen über die primitive Religiosität, die uns noch nicht zu vollem Verständnis gekommen ist, und deren wirkliche Aufschließung eine sehr dringliche Aufgabe der Gegenwart ist. Der Mangel liegt auch hier darin, daß die primitiven religiösen Erlebnisse der Forschung noch nicht wirklich nachfühlbar geworden sind. Wir können noch nicht in uns reproduzieren, was der Wedda im Pfeiltanz oder der Neger im Gebet zum Fetisch in sich erlebt. Neben gewissen Aufschlüssen, die von neueren englischen Forschern

gebracht worden sind, gehören die Bemerkungen Ottos zum Wichtigsten. An diesen Stellen muß die Forschung die Arbeit fortsetzen.

In weiteren Teilen des Buches analysiert Otto das Numinose, wie es uns in der Religionsgeschichte in verschiedenen Perioden entgegentritt, zunächst im Alten Testament, wobei auf das Wesen Jahwes, die Propheten Jesaja, Jeremia, Ezechiel sowie auf Hiob mit viel Feinheit näher eingegangen wird, sodann im Neuen Testament bei Jesus und Paulus, bei letzterem mit besonderer Berücksichtigung des rational nicht vollkommen verständlichen Prädestinationsglaubens, wie ihn auch der Islam besitzt. Ein anderes Kapitel behandelt das Numinose bei Luther. Die Ethisierung der Gottesidee in der Geschichte bedeutet keine Verdrängung des Numinosen, sondern seine Erfüllung mit neuem Gehalt.

Nach diesen historischen Analysen wendet sich der Verfasser von neuem systematischen Problemen zu, man möchte sagen: zur Erkenntnistheorie des Heiligen. Es handelt sich um Ergänzung und Weiterführung schon im früheren aufgetretener Gedanken. Von besonderem Interesse ist ein Abschnitt über die „Divination". So nennt Otto das Vermögen, „das Heilige in der Erscheinung echt zu erkennen und anzuerkennen". Es gibt nach ihm ein solches Vermögen im Menschen, wie es auch ein Vermögen der Erkennung des Schönen und seiner evidenten Unterscheidung von dem nur vom unreifen Geschmack zu Unrecht für schön Gehaltenen gibt. Weitere Kapitel sind wieder mehr historischer Art und charakterisieren die Divination im Urchristentum und im heutigen Christentum. In diesem Zusammenhang kommt auch das Rangverhältnis des Christentums zu den anderen Religionen in lehrreicher Weise zur Erörterung. Man muß in diesen Erörterungen, obwohl sie nicht umfangreich sind, eine wertvolle Weiterführung der Wertvergleichung erblicken, die Troeltsch in seiner Schrift von der Absolutheit des Christentums angebahnt hat. —

Um zusammenzufassen: Das Buch ist ganz vortrefflich und darf von niemand, der sich mit religionswissenschaftlichen Problemen beschäftigt, ungelesen gelassen werden. Es berührt sich aufs engste mit den Tendenzen meiner eigenen Arbeiten „Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem" (Berlin 1915) und „Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte" (Berlin 1917). Ich habe lange kein Buch mit solcher Zustimmung gelesen. Es bringt reiche Förderung. Der Verfasser verfügt über eine Feinheit und Objektivität der psychologischen Analyse, die nur von wenigen Fachpsychologen erreicht wird. Nicht ganz einwandfrei ist die Disposition. Es fehlt jenseits der Mitte des Buches etwas an Straffheit. Aber dieser Mangel wiegt leicht angesichts der Gesamtleistung. — Die Stellungnahme Ottos zur Kantischen Philosophie, wie sie schon in früheren Schriften zutage trat,

kehrt auch in dieser wieder und bedingt eine von dem heute üblichen Sprachgebrauch verschiedene Verwendung des Terminus „apriori". Zu einer Auseinandersetzung mit der Lehre vom Rationalen und Irrationalen und von der Erfassung des Irrationalen im Gefühl fehlt hier der Raum. Es ist rasch ersichtlich, daß das Numinose von Otto bald als subjektiver Gefühlszustand, bald als ein in diesem Gefühlserlebnis erfaßtes Höheres, Objektives (Gott) verstanden wird. Hier liegen ungelöste Probleme von grundlegender Bedeutung für alle Religionsphilosophie.

Tübingen K. Oesterreich

Religionsgeschichtliche Bibliographie

Die von Wünsch im letzten Band des Archivs (XVIII 1915 S. 608f.) angekündigte Religionsgeschichtliche Bibliographie, die im Anschluß an unser Archiv von C. Clemen herausgegeben wird, hat jetzt zu erscheinen begonnen. Jahrgang I und II, 1914/15 umfassend liegt vor.[1] Trotz der unvermeidlichen Lücken in der Nennung der ausländischen Literatur, die später in bezug auf wichtige Erscheinungen ausgefüllt werden sollen, ist damit den religionswissenschaftlichen Studien ein wichtiges Hilfsmittel erstanden, und man muß dem Verlag und dem Sächsischen Forschungsinstitut für vergleichende Religionsgeschichte in Leipzig Dank wissen, daß sie trotz der Ungunst der Zeiten das Erscheinen ermöglichten. Das Material für die sehr umfassend angelegte Bibliographie wird vom Herausgeber und seinem engeren Mitarbeiterstab gesammelt und gegliedert und dann die meisten Abteilungen in der Korrektur jeweils von Spezialisten der einzelnen Fächer, meist den Referenten im Archiv, überprüft und, wo erforderlich, ergänzt. Ich darf wohl, da ich hier in eigner Sache rede, zu berücksichtigen bitten, daß der Herausgeber kunstgeschichtliche und archäologische Veröffentlichungen, soweit sie nicht ausgesprochen religionsgeschichtlich orientiert sind, ausschließt (vgl Vorwort S. V); darum mußte die Nennung einiger Arbeiten von Svoronos (im JJAN), Pick (Festgabe f. Blümner) u. a., die ich notiert hatte, schließlich unterbleiben. Es empfiehlt sich deshalb, künftighin, etwa in einer Fußnote zu jener programmatischen Bemerkung, noch ausdrücklich auf die Bibliographie des Archäol. Jahrbuches zu verweisen, wo solche Arbeiten dann zu finden sind. Ferner darf ich wohl darauf hinweisen, daß die einschlägigen Aufsätze aus den

[1] Religionsgeschichtliche Bibliographie mit Unterstützung von C. Bezold, A. Brückner, W. Caland, M. Dibelius, W. Foy, H Haas, H. Jacobi, H. Juynboll, F. Kauffmann, H. Lehner, C. Meinhof, F Schwally, O. Weinreich, A. Wiedemann in Verbindung mit O. Eißfeldt, G. Faber, R. Ganschinietz, G v d. Leuw, R. Lehmann, F Schweizer hrsg. v. C. Clemen. Verlag und Druck von B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1917, VIII u. 53 S.

Österr. Jahresheften XVIII 1915 noch nicht in der Bibliographie zu finden sind, da dieser Band erst 1917 herauskam, was man freilich auf dem Umschlag der Ö Jh. nirgends ersehen kann. Ich meine, es liege im Interesse der Mitarbeiter dieser hervorragend wichtigen Zeitschrift ebensosehr wie in dem der jetzigen und namentlich späteren Benutzer, wenn das tatsächliche Erscheinungsjahr irgendwie erkennbar gemacht würde. Und endlich möchte ich nicht verhehlen, daß mir die in der Bibliographie zugrunde gelegte Einteilung bei der IX. Abteilung (Griechen und Römer): 1. Allgemeines, 2. Griechen bis zur Kaiserzeit, 3. Römer bis zur Kaiserzeit, 4. Kaiserzeit (also hier Griechen und Römer zusammen) bisweilen störend erschien. Mir würde mehr zusagen: 1. Allgemeines, 2. Griechen, 3. Römer. Es wird sich ja bei der Benutzung der Bibliographie herausstellen, ob sich die bisherige Gliederung dieser Abteilung etwa doch als praktischer bewährt. Für Äußerungen darüber aus Leserkreisen wäre ich dankbar.

Da für volkskundliche Arbeiten ja eine besondere Bibliographie im Anschluß an die Hessischen Blätter f. Volkskunde erscheint, so konnte das neue Unternehmen dadurch entlastet und verbilligt werden, daß die Volkskunde der modernen christlichen Kulturvölker grundsätzlich ausgeschlossen wurde. Für weitere Bestimmungen über Ziel, Umfang, Gliederung der Bibliographie sei auf das Vorwort des Herausgebers verwiesen und dem Fortgang des Unternehmens ein ἀγαθῇ τύχῃ zugerufen[1]

Heidelberg Otto Weinreich

---

[1] Heft III IV der Bibliographie ist inzwischen erschienen, die Jahre 1916/17 umfassend (B. G. Teubner 1919). 53 S.

Register

[Abgeschlossen am 27. September 1919.]

I Abhandlungen

Beiträge zur ägyptischen Religion

Von **A. Wiedemann** in Bonn

I Weibliche Uschebti.

Die Uschebti-Statuetten, welche im Alten Reiche fehlen, im Mittlern Reiche vereinzelt und im Neuen Reiche und in der Saitenzeit in den ägyptischen Gräbern ungemein häufig auftreten, waren dazu bestimmt, durch magische Formeln, welche vielfach auf ihnen selbst aufgetragen wurden, zu lebenden Persönlichkeiten umgeschaffen zu werden. Sie sollten dann vor allem dem Ackerbau obliegen, entweder als Diener zugunsten des jeweilig Verstorbenen oder als dessen Stellvertreter, wenn der Totenherrscher seine Untertanen zur Fronarbeit aufrief. In ihrem Gedankeninhalte wie in ihrer Ausgestaltung sind zwei Typen von Grabbeigaben zusammengeflossen, welche während des Alten und vielfach im Mittlern Reiche voneinander gesondert waren, im Verlaufe des letzteren aber allmählich begannen ineinander überzugehen. Den einen dieser Typen bildeten die Statuen der Diener und Dienerinnen, welche in den Gräbern der alten Zeit Aufstellung fanden und dabei häufig in ihrer Tätigkeit und mit den für diese erforderlichen Gerätschaften abgebildet werden, also Bäcker, Schlächter, Bierbrauer, Bootsleute, Träger, Soldaten und andere Berufsklassen.[1] An diese ehemalige Dienerstellung erinnern die Hacken und Körbe, welche die meisten Uschebti-Statuetten in den Händen halten oder auf

[1] Zahlreiche Beispiele bei L. Borchardt *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten* (Cat. Kairo) I. Berlin 1911; vgl. Borchardt *Aeg. Zeitschr.* XXXV S. 119 ff.

dem Rücken tragen. Der zweite Typus, der in den Uschebti seinen Niederschlag gefunden hat, ist die Statue des Toten oder seines Ka, welche in den Gräbern des Alten Reiches häufig in zahlreichen Exemplaren auftritt. Diesem Ursprung entsprechend suchte man die Uschebti gelegentlich in Tracht und Attributen dem jeweiligen Menschen anzugleichen. So gut wie regelmäßig aber versah man sie mit dem Namen des Toten. Das hatte auch den Erfolg, daß, wenn der Uschebti zur Arbeit antrat, bei dem Herrscher des Totenreiches der Anschein erweckt wurde, der Verstorbene, dessen Namen oder Tracht der Uschebti trug, sei in eigener Person zur Erfüllung seiner Pflicht erschienen.

Zu den beiden Haupttätigkeiten der Uschebti, Diener zu sein und den Toten zu vertreten, kommen für sie weitere Aufgaben, welche weniger stark betont und ihnen nur in einzelnen Perioden mit Bestimmtheit zugeschrieben werden. So ist unter der 21. Dynastie die Rede davon, daß sie die Totenklage zu übernehmen, den Verstorbenen zu schützen und ihm zur Seite zu stehen hatten. Aus einer Reihe von Andeutungen geht hervor[1], daß man bisweilen annahm, die Uschebti vermöchten göttliche Funktionen auszuüben. Man hat dann in ihnen Gestalten zu sehen, zu deren Bildung auch alte Gottheiten herangezogen wurden. Vor allem verschmolzen mit ihnen die sog. Totengenien, die vier Horussöhne, Ȧmset, Duamutef, Ḥapi und Kebsenuf.

Eine interessante Angabe, welche mit diesen Vorstellungskreisen in Verbindung steht, findet sich in dem Totenbuche der Königin Rā-maā-ka (Ka-mā-rā) aus der 21. Dynastie.[2] Hier steht bei dem Leichenzuge der Sarg, wie üblich, in einer Barke

---

[1] Wiedemann *Sphinx* XVI S. 33ff. Auf S. 51 Anm. 3 ist im Zitat Proc. XXXII in XXXIII zu verbessern.

[2] publ. Naville *Papyrus funéraires de la XXIe dynastie* Taf. 1 S. 11; Capart *L'Art Égyptien* Taf. 179; E. Brugsch und Maspero *La Trouvaille de Deir-el-Bahari*. Kairo 1881 Taf. 13. In der Veröffentlichung von Maspero *Momies Royales de Deir el-bahari* (Mém. de la Miss. du Caire I 4) Taf. 24 S. 593 fehlen auf der Tafel die den Namen der Kühe enthaltenden Anfangszeilen des Textes.

auf einem Schlitten, der von 2 Kühen und 4 Menschen gezogen wird. Die Beischrift lautet abweichend von der sonstigen Fassung: „Ziehen der Neschemit-Barke durch die Uschebit-u". Die Neschemit-Barke[1] ist die heilige Barke des Osiris, deren Benutzung dem Toten, welcher nach ägyptischer Sitte als ein Osiris betrachtet wurde, ohne weiteres zugeschrieben werden konnte, so daß diese Angabe an sich nichts Auffallendes hat. Eigenartig ist dagegen die Bezeichnung der Kühe als Uschebit-u, mit der Femininform des Namens der Totenfigürchen.

Die Zahl der ziehenden Gestalten ist in den Paralleldarstellungen der Fortschaffung des Sarges eine wechselnde. Gelegentlich können die Menschen ganz fehlen.[2] Von Kühen erscheinen selten nur eine[3], mehrfach dagegen zwei[4] und noch häufiger vier[5] In zahlreichen Fällen schreitet bei dem Zuge weiter vorn noch eine, nicht in das Joch gespannte Kuh, auf welche ein Kalb zuspringt, so daß das Tier als Milchkuh aufzufassen sein wird.

Kühe spielen in den osirianischen Unsterblichkeits- und Auferstehungslehren eine große Rolle. Aus dem Kapitel 186 des Totenbuches geht hervor, daß Hathor in Gestalt einer Kuh, welche zwischen ihren Hörnern die Sonnenscheibe und die beiden Federn der Wahrheit trug, aus dem Berge des Westens hervortrat, um den Toten in Empfang zu nehmen.[6] Gelegentlich kam

---

[1] Vgl. für diese Barke Chassinat *Rec. de Trav. rel. à l'Égypt.* XVI S. 105ff.; Schaefer *Mysterien des Osiris in Abydos.* Leipzig 1904. Ihr Bild z. B. Mariette *Cat. Abydos* 1314.

[2] *Pap. Nebket* ed. Devéria und Pierret Taf 2—3

[3] *Pap. Leiden* T. 1 ed. Leemans Taf 2 (spät-thebanisch).

[4] Z. B. Wilkinson-Birch *Manners and Customs* III Taf. 66 (thebanisches Relief).

[5] Z. B. Wilkinson-Birch a. a. O. Taf. 68; *Pap. Ani ed. Budge* Taf. 5—6; *Pap. Hunefer* ed. Budge Taf 6 7; *Pap. Nebket* a a O.

[6] Gute Darstellung im *Pap. Ani* ed. Budge Taf 37 (daraus Budge *Osiris* I S. 401 und *Guide to the 3 and 4 Rooms.* British Museum S. 149). Eine Liste analoger Darstellungen bei Foucart *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXXII S. 103f.

sie ihm noch mehr entgegen. Auf einem Sarge zu Leiden[1] sitzt der Tote, hinter den sich sein Seelenvogel gestellt hat, auf der Kuh und reitet dem Grabe zu. Auf Särgen der Spätzeit hat nicht selten der Apis-Stier, welcher einer Legende zufolge einst die von Horus gesammelten Teile der Leiche des Osiris getragen hatte, diese Rolle übernommen. Die Mumie liegt dann lang ausgestreckt auf dem Rücken des Stieres, der dem Grabe zueilt.[2] Zum Zeichen des Schutzes, den die Hathorkuh dem Toten angedeihen lassen wollte, ließ sie ihn vor sich treten und erhob ihr Haupt über seinen Kopf.[3] Sie gestattete ihm ferner, an ihren Eutern zu trinken[4], und nahm ihn damit in ihre Milchverwandtschaft auf, in der gleichen Weise wie dies menschengestaltige Göttinnen tun, wenn sie den König an ihrer Brust saugen lassen.[5] Mit der Milch gewann der Saugende die Haupteigenschaft der nährenden Göttin, die Unsterblichkeit. Dies geschah auf materiellem Wege entsprechend der üblichen ägyptischen Ansicht, daß man durch Essen und Trinken geistige Eigenschaften in sich aufnehmen könne, wie etwa Wahrhaftigkeit durch das Verzehren eines Bildes der Wahrheit.[6] Der Tote war der Kuh für die ihm erwiesene Gunst zu Dank verpflichtet und suchte diesem auf verschiedenem Wege Ausdruck zu geben. Auf einem Sarge der 22. Dynastie streichelt er das Tier, während zwei Seelenvögel an dessen Eutern saugen.[7] In den Bildern

---

[1] Leemans *Monuments égyptiens de Leide* III. M. 3, Taf. 12; Lanzone *Diz. di mit.* Taf. 322.

[2] Lanzone a. a. O. Taf. 204, Fig. 2—3; vgl. Wiedemann *Orient. Lit. Zeit.* XX. Sp. 298ff.

[3] Z. B. Hathor-Kuh von Dêr el bahari, vgl. Naville *Gazette des Beaux-Arts* XXXVIII S. 265 ff.; Maspero *Essais sur l'Art égyptien* S. 121 ff.

[4] Dümichen *Hist. Inschr.* II 31, 33; Champollion *Mon.* IV 341; Lepsius *Denkm.* III 173a, usf.

[5] Wiedemann in *Am Ur-Quell* III S. 259 ff.

[6] Wiedemann *Ann. Musée Guimet* X S. 561 ff.

[7] Sarg des Amen-em-apt in London Nr. 22941; Budge *Guide to the 1 and 2 Egyptian Rooms.* British Museum S. 60, 73, der aber diese Szene nicht genauer beschreibt.

auf einem Sarge der gleichen Zeit kniet er vor dem Geschöpf und bemalt, oder richtiger schmückt dasselbe.[1]

Eine weitere Kuh[2] wird bei den Begräbnisfeiern des Osiris erwähnt. In das Bildnis der Rement-Kuh wurde bei den Festen im Monate Choiak das Osirisbild gelegt.[3] Mit diesem Wesen wird die vergoldete Kuh zusammenhängen, welche nach Plutarch[4] bei den Osiris-Totenfeiern als Zeichen der Trauer mit einem schwarzen Gewande bekleidet wurde, und die Kuh, welche man nach dem gleichen Schriftsteller[5] um die Wintersonnenwende siebenmal um den Tempel trug. Endlich handelt es sich wohl um dasselbe Tier, wenn eine Kuh in dem von Apuleius[6] geschilderten Festzuge der Isis getragen wird, und wird man in allen diesen Fällen in der Kuh eine Gestaltung der Göttin Isis zu erkennen haben.

Bei den gleichen Osirisfeiern tritt weiter eine Gruppe von 2 Kühen auf. Diese hatten schwarz zu sein und fanden bei der mit dem Feste verbundenen Pflügung Verwertung.[7] Die schwarze Farbe, welche der Ägypter gern mit der Unterwelt und dem Tode in Verbindung bringt, weist hier auf einen Zusammenhang mit einer Trauerhandlung hin, und infolgedessen liegt es nahe, bei den Tieren an die beiden Klageweiber für Osiris, an die Göttinnen Isis und Nephthys, zu denken. Sie würden sich um die Bestellung des Feldes verdient machen, welche dazu bestimmt war, dem Gotte in seiner vegetativen Auffassung als Saatkorn und sprossendes Getreide die Auferstehung in pflanzlicher Gestalt zu sichern.[8]

An die gleichen Kühe, welche dann aber in einer höheren Tätigkeit auftreten, hat man bei einer Angabe der Pyramiden-

---

[1] Sarg in Berlin Nr. 11978; Moeller *Aeg. Zeitschr.* IXL Taf. 5.

[2] Die 7 Kühe mit ihrem Stier in der Unterwelt, deren Totenbuch cap. 148 gedenkt, kommen hier nicht in Betracht.

[3] Loret *Rec. Trav.* IV S. 26; Brugsch *Aeg. Zeitschr.* XIX S. 92.

[4] *de Iside* cap. 39. [5] a. a. O. cap. 52. [6] *Metam.* XI.

[7] Loret *Rec. Trav.* IV S. 24; vgl. Brugsch *Aeg. Zeitschr.* XIX S. 91.

[8] Vgl. Wiedemann *Muséon* N. S. IV S. 111 ff.

texte[1] zu denken, in welcher es heißt: „Oh ihr Kühe, oh ihr Ammen, die ihr schreitet hinter ihm (Osiris), beweinend ihn, begrüßend ihn, zujubelnd ihm, wenn er (der Tote) macht sein Hervorgehn, wenn er geht zum Himmel zu seinen Brüdern, den Göttern." Dabei steht das Wort Kühe in der Pyramide des Pepi im Plural, während in der Pyramide des Teta das Determinativ-Zeichen auf eine Zweiheit der Kühe hinweist. Das in diesem Texte erwähnte Gehen der Tiere hinter dem Gotte kann sich nur auf ein Schützen desselben beziehen, wie auch in anderen Fällen Isis und Nephthys hinter den Gott treten, wenn sie ihn gegen Gefahren sichern wollen. Vor allem Isis, welche nicht selten als geflügelte Frau auftritt, breitet dann von hinten ihre Flügel neben Osiris oder dem Toten aus. Gelegentlich hüllt sie ihn auch ganz in ihre Flügel ein, wie dies besonders bei den sog. Rischi-Särgen des Mittlern Reiches[2] geschieht, aber auch in andern Perioden der ägyptischen Geschichte[3] vorkommt. Eines der ältesten Beispiele für eine derartige Behütung durch eine vogelgestaltige Verkörperung der Gottheit, bei welcher freilich die schützende höhere Macht nicht Isis, sondern der Sonnengott ist, bietet die große Chephren-Statue zu Kairo dar. Bei dieser hat sich der Gott in Falkengestalt hinter dem Haupte des Königs auf die Stuhllehne gestellt und streckt seine Flügel schützend aus.[4] Daß die Stellung hinter Osiris in den angeführten Sätzen nur diesen Schutz-

---

[1] *Pyr. Pepi* I Z. 160 ff. = *Pyr. Tetà* Z. 49 ff. — Die gleichen Tiere sind wohl gemeint, wenn unter den Schutzgottheiten des Toten zwei Kühe mit langen Hörnern erscheinen, wie z. B. auf einem Sarkophag der Spätzeit zu Kairo bei Maspero *Sarcophages des Époques Persanes et Ptolemaïques* (Cat. Kairo) S. 55.

[2] Vgl. für diese Mariette *Not. des Monuments à Boulaq*, 6. Aufl., Kairo 1876. S. 40.

[3] Z. B. Holzsarg in Berlin Nr. 31 (*Ausführliches Verzeichnis der ägypt. Altertümer*, 2. Aufl. S. 342; Phot. Mertens Nr. 31) aus hellenistischer Zeit.

[4] Borchardt *Statuen und Statuetten* (Cat. Kairo) I S. 14 ff., wo die irrige Datierung der Statue statt in das Alte Reich in die saïtische Zeit (Borchardt *Aeg. Zeitschr.* XXXVI S. 1 ff.) nicht mehr erwähnt wird.

gedanken betonen soll, geht daraus hervor, daß eine solche Platznahme zwar für Klagegestalten berechtigt ist, nicht aber für die den Geschöpfen gleichzeitig zugeschriebene Begrüßung des Gottes und das Zujubeln paßt. Um dieses in richtiger Weise tun zu können, müßten die Kühe naturgemäß nicht hinter, sondern vor dem Gotte stehen.

Die Kühe werden von der Pyramidenstelle als Ammen bezeichnet. Ähnlich benennt eine andere Pyramidenformel zwei Kühe als Ernährerinnen des Toten.[1] Diese beiden entsprechen wiederum allem Anscheine nach Isis und Nephthys, von denen es[2] heißt, der Sonnengott bringe dem toten König die Milch der Isis und das Frische[3] der Nephthys. Besonders Isis tritt in den ägyptischen Texten vielfach als Nährerin des toten Königs[4] oder auch allgemein als nährende Kuh[5] auf. Eine gleiche Bedeutung wird weiter der Göttin Selkit zugeschrieben, welche letztere ihre Brust dem Munde des toten Königs nähert.[6] Auch die Göttin Neith erscheint in dieser Rolle; sie wird dargestellt, wie sie zwei Krokodile, die als webende Gottheiten aufzufassen sind, an ihren Brüsten nährt.[7] Neith nimmt ferner bisweilen Kuhgestalt an[8], gilt als Mutter des Sonnengottes Rā[9] und kann dann einfach als *ahet* „Kuh“ ohne Zusatz des Namens Neith bezeichnet werden. Sie trägt den Sonnengott zwischen ihren

---

[1] *Pyr. Tetà* Z. 23. [2] *Pyr. Tetà* Z. 338.

[3] *akeba*, meist: das frische Wasser, hier: kühle Milch.

[4] *Pyr. Tetà* Z. 368.

[5] Vgl. Brugsch *Rev. égypt.* I S. 38 ff., besonders für die Kuh Horsecha-t im libyschen Nomos als Mutter des Rā. Zu dieser gehört auch das Kalb, welches Totenbuch cap. 109 (vgl. Naville *Totenbuch* II S. 248, gute Vignette dazu Campbell *Miraculous Birth of King Amen-hotep* III S. 157, 152) mit dem Sonnengott in Verbindung bringt und auf das wohl auch *Pyr. Unàs* Z 302 anspielt.

[6] *Pyr. Pepi* I Z. 643.

[7] Wiedemann *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXXVI S. 48 ff.

[8] Lanzone *Diz. di Mit.* Taf. 177 Fig. 1.

[9] Budge *Gods of the Egyptians* II S. 450 ff.; Wiedemann *Herodots Zweites Buch* S. 259 ff.

Hörnern[1] und nährt das Kind[2]. In der Götterliste des Naos von Saft el Henne[3] wird diese Kuh (*ahet*) als eingewickelte menschliche Gestalt mit Kuhkopf vorgeführt.

Überblickt man die Reihe dieser vier Kuhgöttinnen, Isis, Nephthys, Selkit, Neith, so erkennt man, daß man in ihnen die vier Göttinnen vor sich hat, welche sich nach den Kanopentexten vereint mit den vier Horussöhnen der Sorge um die Eingeweide des Toten widmeten. Die ägyptische Religion hat in weitem Umfange das Bestreben besessen, den jeweils tätigen männlichen Göttergestalten weibliche Ergänzungen zur Seite zu stellen. Fehlte es an wirklich geeigneten, bereits vorhandenen Göttinnen, so bildete man solche, indem man den Namen des Gottes mit der Feminin-Endung t versah und so seine weibliche Ergänzung gewann. Auf diesem grammatischen Wege entstanden Ḥor-t aus Horus, Anup-t aus Anubis, usf. Bei dem Schutze der Eingeweide war eine derartige Neubildung nicht erforderlich. Hier wählte man als Göttinnen sonst aus der Osiris- und der Sonnengott-Legende bekannte Schützerinnen des Toten und ließ sich diese mit den vier Horussöhnen in deren Aufgabe teilen.

Die Horussöhne lebten, wie bereits erwähnt, in den männlichen Uschebti fort, deren weibliche Ergänzung die Göttinnen als Uschebit-u bildeten. Ihre üblichen Verkörperungsformen waren Kühe, als solche traten sie in dem Papyrus der Rā-maā-ka auf, und auch sonst werden die den Sarg ziehenden Kühe als Erscheinungsformen dieser Göttinnen gegolten haben. Diese Tatsache erklärt es, warum die ziehenden Kühe meist zu vieren auftreten. Werden nur zwei Kühe angeführt, so entsprechen diese jedenfalls den beiden wichtigsten dieser Göttinnen, Isis und Nephthys, welche, wie oben betont, auch sonst als zwei Kühe bei den Osirisfeiern hilfreiche Dienste leisteten. Falls ausnahmsweise nur eine Kuh erscheint, handelt es sich um eine unvollständige Darstellung oder um Isis allein.

[1] Lanzone a. a. O. Taf. 2 Fig. 2. [2] a. a. O. Taf. 2 Fig. 1.
[3] Naville *Goshen* Taf. 4.

Als ein weiterer Ausfluß der Zusammengehörigkeit der vier Horuskinder und der vier Kuhgöttinnen hat man es zu deuten, wenn bei dem Osirisfeste am Ende des Monats Choiak die vier Kästen mit den Horussöhnen von vier Kühen gezogen werden.[1] Die Bezeichnung dieser Kühe als Ḥesti[2] erinnert an den Namen der Ḥesa-t, der Milch spendenden Sonderform der Isis[3], so daß die Tiere in Anlehnung an die Bezeichnung einer Gestaltung derjenigen Göttin benannt sind, welche im Kreise der vier kuhgestaltigen Geschöpfe die wichtigste war.

An sich hätte es nahegelegen, im Anschlusse an diese weiblichen Uschebti weibliche Totenstatuetten zu bilden, welche den üblichen männlichen zur Seite getreten wären. Dies ist nicht geschehen, wohl vor allem, weil man in den Uschebti Ebenbilder des Toten sah. Nach dem Glauben der klassischen Zeit des Ägyptertumes war der Verstorbene ein Osiris und als solcher männlich, auch wenn er bei Lebzeiten weiblichen Geschlechts gewesen war. Erst in der Zeit des Verfalles des Ägyptertumes vermochte die verstorbene Frau ihr Geschlecht zu bewahren und eine Hathor zu werden. War aber der Tote in älterer Zeit regelmäßig ein Mann, so mußten es auch seine Uschebti-Statuetten sein, und erschien das Aufkommen weiblicher Totenstatuetten damit ausgeschlossen.

---

[1] Loret *Rec. Trav.* IV S. 30; Brugsch *Aeg. Zeitschr.* XIX S. 94.

[2] Vgl. für dieses Wort und seine Varianten Brugsch *Wörterbuch* S. 992f.

[3] Vgl. für diese Wiedemann *Mém. du Congrès des Orientalistes.* Saint-Étienne II S. 149f.; Dümichen *Aeg. Zeitschr.* XVII S. 126; Le Page Renouf *Life Work* IV S. 209f.; Brugsch *Wörterbuch* S. 849ff. und für das Wort *ḥesa* „Milch" Brugsch a. a. O. S. 851.

(Teil II der Beiträge folgt im nächsten Heft.)

Der Seelen- und Unsterblichkeitsglaube im Alten Testament

Von J. Scheftelowitz in Cöln

Der Glaube an das Fortleben der vom Körper getrennten Einzelseele ist allen primitiven Völkern eigen gewesen. Es wird nun behauptet, daß die Israeliten ursprünglich kein Bewußtsein von der Unsterblichkeit der Seele gehabt hätten und demgemäß diese Vorstellung im Alten Testament fehlt bis zu der Zeit, wo die Hebräer zu den Iraniern in Beziehung traten.[1] Diese Annahme ist aber unhaltbar. Der Glaube an die Fortdauer der Seele ist in der Bibel eine Fundamentalvorstellung, die ebenso wie die Existenz von Gottheiten als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Wie bei den klassischen und vielen primitiven Völkern wird die Seele für etwas Luftartiges, Hauchartiges gehalten. Der Eindruck des mit dem letzten Hauch des Atems dahinschwindenden Lebens hat hier diese Ansicht hervorgerufen.[2] Daher ist es auch im alten Rom, in Indien, ferner auf der

---

[1] P. Deußen *Die Philosophie der Bibel*, 1913, 34, vgl. auch Kautzsch in *Philotesia für Kleinert* 1907

[2] Vgl. Gen. 1, 2. 7; Hiob 27, 3, gr. *ψυχή*, *ἄνεμος*, lat. *animus* (vgl. Ovid *Met.* 11, 43). „Wisse, daß es im Leben des Menschen drei Kräfte gibt, die denkende Seele (נשׁמה), die animalische Seele (רוח) und die vegetative Seele (נפשׁ) . . . Die animalische Seele hat ihren Sitz im Herzen, sie ist das Prinzip der körperlichen Lebendigkeit, sie findet sich in Menschen und Tieren, geht ebenfalls vom körperlichen Stoff aus, und wenn dieser Stoff, der luftartig ist, den Körper verläßt, so stirbt der Mensch“ (Abraham Ben Meir Ibn Ezra, Jesōd Mōrā c. 7). Die Seele wurde ferner als etwas Luftartiges aufgefaßt von den Slawen (vgl. *duša* 'Seele': *duch* 'Hauch, Atem. Geist'), den Australiern, Indianern, Grönländern, Malaien, Javanesen und den Negern Afrikas (vgl. *Globus* Bd. 78, 288f., E. B. Tylor *Primitive Culture* I⁴ 432, E. Nigmann *Wahehe* 1908, 23, W. Munzinger *Sitten und Recht der Bogos* 1859, 89, J. Spieth *Religion der Eweer* 1911, 231, ferner Schreuer *Ztschr. f. vgl. Rechtswiss.* XXXIII, 394f.

Insel Nias (westlich von Sumatra) und Neuseeland üblich, daß der nächste Verwandte seinen Mund auf den des Sterbenden legte, um mit dessen letztem Atemzuge seine Seele in sich aufzunehmen.[1] Daß Joseph in dem Augenblick, als sein Vater starb, sich über die Leiche warf und sie küßte, könnte gleichfalls auf diesem Glauben beruhen. Sicher geht aber darauf die Vorstellung zurück, daß Gott die Seele des Frommen mittels eines Kusses, den er auf den Mund des Sterbenden drückt, zu sich nimmt.[2]

Ist die Seele eine von dem Körper trennbare, sinnlich wahrnehmbare Substanz, so kann sie zeitweise im Schlafe oder während der Krankheit dem Körper entweichen. Nach primitivem Glauben liegt ein Kranker deshalb bewußtlos, weil seine Seele den Körper verlassen hat, die nur der Zauberer wieder in den Körper zurückzuführen vermag[3], im A. T. sind es die Seher wie Elia und Elisa (1. Kö. 17, 17 ff., 2. Kö. 4, 34 ff.). Einem von Hunger Ohnmächtigen ist die Seele entschwunden, die aber erst dann wieder zu ihm zurückkehrt, wenn er durch Einflößen von Nahrung wieder zu sich gebracht ist (Ri. 15, 19, 1. Sam. 30, 12).[4] Die Seele entweicht auch während des Schlafes zeitweilig dem Leibe und streift in der Außenwelt umher. Alles, was sie sieht und erlebt, stellt sich dem Schlafenden als Traum dar, weshalb die Träume als wirkliche Erlebnisse aufgefaßt werden und bedeutungsvoll sind.[5] „Schläft

---

[1] Vgl. M. P. Nilsson *Primitive Religion* 1911, 65, Kauṣītakī Upan. 2, 15, H. Schurtz *Urgeschichte der Kultur* p. 568, Polack *Manners and Customs of New Zealanders* I 1840, 110.

[2] *Bābā Batrā* 17 a, *Mō'ēd Qāṭān* 28 a u. b, *Debārim Rabbā* P. 11.

[3] Vgl. H. Oldenberg *Religion des Veda* 1894, 526, Spenser St. John *Life in the forests of the East* 1863 I 199, R. Taylor *New Zealand and its Inhabitants* 1870, 231.

[4] Daher heißt der Ausdruck 'ohnmächtig werden': פרחה נשמה die Seele entfliegt' *Berēšit Rabbā* P. 93, *Jalquṭ Berēšit* c. 23, *Šemōt Rabbā* 29, 3

[5] Vgl. *Berākōt* 55 a ff., *Jer. Berākōt* 5, 1; 9 a, *Jer. Ma'aser šēni* 4, 55 ff., *Berēšit Rabbā* P 89, 8, *Ēkā Rabbā* I 14—18. Daneben bricht sich die

der Mensch" — heißt es Midraš Tehillim 11, 6 —, „so geht seine Seele hinaus und schweift in der Welt umher, und das sind die Träume, die der Mensch sieht." Diese jüdische Ansicht bestätigt auch Josephus Bell. Jud. VII 8, 7. „Während der Mensch schläft, steigt die Seele zum Himmel empor und schöpft Leben von oben", bemerkt *Berēšit Rabbā* P. 14. „Alle Heiden erzürnen Gott; während sie aber schlafen, steigen alle Seelen zu ihm empor", berichtet Debārim Rabbā P. 5. Wenn der Prophet schildert, wie er sich in Gottes Nähe in den Himmel versetzt sieht[1], so hat sich diese Vorstellung aus der primitiven Idee entwickelt, daß die Seelen der Priester und Zauberer während des Schlafes zuweilen die himmlische Wohnung des obersten Gottes und auch die Unterwelt besuchen.[2] Mittels der Ekstase ist die Seele des Eliša Ben-Abujā, des Akiba, Ben-Azai und Ben-Zōmā in den Himmel aufgestiegen. Während die beiden ersten wieder heil zurückkehrten, haben die beiden anderen ihren Verstand verloren.[3] Dem Parsismus[4] ist die gleiche Vorstellung eigen. „Wer den Stōst-Yašt rezitiert",

---

Auffassung Bahn, daß Träume keine Bedeutung haben: „Wir irren, wenn wir meinen, über das Meer und in Schiffen zu fahren oder durch die Luft zu fliegen und in ferne Gegenden zu gelangen und anderes der Art" (Aristeas § 214).

[1] Vgl. Jes. c. 6, *Test. Levi* c. 2. Paulus berichtet 2. Kor. 12, 2 f., er sei bis in den dritten Himmel entführt worden, jedoch sei er sich dessen nicht mehr bewußt, ob er in Körpergestalt, oder ob nur seine Seele dieses erlebt habe.

[2] Vgl. H. Ling Roth *Natives of Sarawak* 1896 I 231, J. A. Skertchly *Dahomey,* London 1874, 463f., bei den Lappen *Globus* 21, 317, bei den Neuseeländern, R. Taylor a. a. O. 333, in Indien vgl. *R V* X 136, 4: „Der Seher fliegt durch die Luft, alle Gestalten erschauend". So behauptet auch Aristeas von Prokonnesos, daß seine Seele den Körper zeitweilig verlasse und in der Welt umherschweife (Lobeck *Aglaophamus* I 1829, 314). Ähnlich bei Plato *Rep.* X 13f.

[3] *Ḥagigā* 14b, vgl. *Berēšit Rabbā* P. 2. So wird R. Abbāhūs Seele kurz vor seinem Tode in den Himmel entrückt, wo er all das Gute sieht, das seiner künftig harrt (Šemōt Rabbā P. 52, Jer. 'Abōdā zārā c. 3).

[4] Vgl. Bousset *Arch. f. R.W.* 1901, 155ff. und Clemen *Religionsgesch. Erklär.* 133f.

heißt es Dinkerd IX 47, 10, „dessen Seele besucht an diesem Tage dreimal den höchsten Himmel". Im mittelpersischen Werke *Ardā Vīrāf* versinkt der fromme Ardā Vīrāf, nachdem er drei Gläser mit einem Betäubungsmittel gemischten Weines getrunken hatte, sieben Tage lang in einen Starrkrampf, während dessen seine Seele die Himmelsräume und die Hölle durchfliegt, geleitet von den Gottheiten Srōš und Ātar. Aus dem Starrkrampf erwacht, läßt er durch einen gelehrten Schreiber seine Himmels- und Höllenreise sofort aufschreiben.[1] Die Legende IV. Esr. 14, 39ff., wonach Esra, nachdem er einen Kelch voll feurigen Trankes getrunken hatte, in Ekstase gerät und so vierzig Tage lang alle heiligen Schriften auswendig hersagt, die sogleich von vier Männern niedergeschrieben werden, könnte kaum unter persischem Einfluß entstanden sein, da Ardā Vīrāf frühestens im 6. Jahrhundert n. Chr. verfaßt ist. Die primitive Auffassung, Träume entständen dadurch, daß die Seele im Schlafe den Körper verläßt und wirkliche Erlebnisse macht, ist bei den verschiedensten Völkern sämtlicher Erdteile zu belegen, so bei den klassischen Völkern[2] und den Kirchenvätern[3], den Germanen[4], Czechen[5], Armeniern[6], Eskimos[7], Chinesen[8], indischen

[1] Ardā Vīrāf c. 2ff. Parallelen zu Ardā Vīrāfs Himmel- und Höllenfahrt bieten das Henochbuch und die Visio Jesaiae (vgl. M. Haug in Sitz. Ber. Bayer. Ak. Wiss. 1870 I 327ff., G. Beer in Kautzsch *Apokryphen* II 121 A.). Über Höllenfahrten in der babylonischen und griechischen Mythologie vgl. H. Zimmern und E. Schrader *Keilinschriften u. d. A. T.* [3]II 388, A. Dieterich *Nekyia*.

[2] Vgl. Cicero *De divinatione* I 50, Plinius *Hist. Nat.* VII 52, Homer *Il.* V 696f., XXII 466 u. 474.

[3] J. Hansen *Zauberwahn* 1900, 27f.

[4] E. Mogk in Pauls *Grdr. d. Germ. Phil.* III[2] 262, A. Wuttke a. a. O. 54, Wehrhan *Die Sage* 1908, 58f., R. Andree *Braunschweigische Volkskunde* 1896, 266.

[5] Grohmann *Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen* I 1864, 87.

[6] Globus Bd. 78, 289.

[7] F. Nansen *Eskimoleben* 1903, 202, A. Featherman a. a. O. III 441.

[8] J. J. M. de Groot *Religious System of China* IV Book II 108ff.

und indonesischen Völkern[1], Malaien[2], den Negern Afrikas[3], Indianern[4], Eingeborenen Australiens[5], Samoanern und Neuseeländern.[6]

Der Tod entsteht dadurch, daß die Seele dauernd den Körper verläßt. Daher heißt bei den alten Indern die Seele des Verstorbenen *Pretas* 'der Weggegangene', die Seele an sich *Ātmán* 'der Weggehende'[7] und bei den alten Persern *Urvan* 'der Ausströmende' (vgl. *urvant* 'ausströmend'). Aus demselben Grunde bezeichnet der Grieche den Eintritt des Todes durch Ausdrücke wie: „Der Tote enteilt in den Hades", „er geht in die unterirdische Finsternis" und der Indianer wie auch der Eingeborene auf Neu-Hebriden durch die Phrase: „Seine Seele hat sich entfernt", „er ist weggegangen".[8] Im Algonkinischen bedeutet das Wort für Seele (*tcipi*) „einer, der von hinnen gegangen ist, einer, der sich losgelöst hat".[9] Ebenso sagt auch der Hebräer

[1] *Śatap. Brāhm.* XIV 7, 1, 12ff., H. Oldenberg a. a. O. 527, L. Scherman *Zur Geschichte der indischen Visionsliteratur*, J. Shakespear *Lushei Kuki*, London 1912, 81 f., J. Nisbet *Burma* II 176, Juynboll *Arch. f. R. W.* XVI 224, E. Carpenter *Comparative Religion*, London 1912, 86, *Journ. of Royal Anthrop. Inst. of Gr. Britain and Ireland* XLII 396.

[2] Skeat u. Bladgen *Malay Magic* 1900, 47, Spencer St. John a. a. O. 19?, H. Ling Roth a. a. O. 231, R. J. Wilkinson *Malay Beliefs* 1906, ?0. 53f.

[3] R. H. Nassau *Fetichism in West Africa* 1904, 64, A. B. Ellis *Tshi-speaking peoples* 1887, 151, ders. *Yoruba-speaking peoples* 1894, 129f., A. F. Mockler-Ferryman *British Nigeria* p. 259, H. A. Junod *The life of a South African tribe* II 383ff.

[4] Frazer *Golden Bough* [3]II 36f., K. v. d. Steinen *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens* 1894, 340, E. F. im Thurn *Among the Indians of Guiana* 1883, 344ff., 354, Preuß *Arch. f. R. W.* XIV 299, Spencer *Principles of Sociology* 1885 I 135f. Die Irokesen messen daher dem Traum solche Bedeutung bei, daß sie von dem Traum wie von einem Gott sprechen (Söderblom *Das Werden des Gott sglaubens* 1916, 24).

[5] K. L. Parker *Euahlayi Tribe* 190?, 27.

[6] Turner *Samoa a hundred years ago* p. 8, R. Taylor a. a. O. 104.

[7] Von V. *atati* 'wandern, gehen', ähnlich ist *sṛti* 'Seele' von *sarati* 'fortströmen, fortgehen' gebildet.

[8] Th. Koch *Zum Animismus der südamerikanischen Indianer*, Leiden 1900, 7; Robertson u. J. Fraser *Erromanga* 1902, 389.

[9] N. Söderblom *Das Werden des Gottesglaubens* 23

vom Sterben: „Die Seele geht weg“[1], „er geht weg“, „er geht in die *Šeōl* ein“, „er kommt zu seinen Vätern“, „er versammelt sich bei seinen Vätern“, und in talmudischer Zeit gebraucht der Jude den Ausdruck נפטר ‘er hat sich entfernt’ (*Berakōt* 17a, *Temurā* 16a). So sagt Jakob bei der Nachricht von Josephs angeblichem Tode: „Trauernd werde ich zu meinem Sohn in die Unterwelt hinabgehen“ (1. M. 37, 35). Als der totkranke König Hiskia wieder genas, sprach er: „Ich dachte, im besten Mannesalter soll ich in die Pforten der Unterwelt eingehen“ (Jes 38, 10). Der Psalmist (39, 14) fleht: „Laß ab von mir, daß ich heiter blicke, bevor ich gehe und nicht mehr bin.“ Die heraufbeschworene, abgeschiedene Seele Samuels verkündet Saul: „Morgen wirst du mit deinen Söhnen bei mir sein.“ Gott verkündet Moses seinen baldigen Tod mit den Worten: „Du wirst bei deinen Vätern ruhen“ (5. M. 31, 16). Daß die Phrase: ‘er ward eingesammelt zu seinen Vätern’ nicht das Sterben oder Begrabenwerden im Familiengrabe, sondern den Heimgang der Seele zu den bereits verstorbenen Ahnen in der Šeōl bezeichnet, geht aus folgenden Beispielen hervor: „Abraham verschied und starb ... und er ward versammelt‘ (Gen. 25, 8). „Da verschied Isaak und starb, und er wurde versammelt zu seinem Volke, und seine Söhne begruben ihn“ (Gen. 35, 28). Also nachdem bereits seine Seele zu den „Vätern“ eingegangen war, wird er begraben. Ähnlich wird von Ahrons Tod berichtet.[2] Unter dieser Phrase kann man unmöglich verstehen, daß damit die Beisetzung in der Erbbegräbnishöhle seiner Ahnen gemeint sei[3], denn dann hätte man diese Redensart überhaupt nicht von Abraham oder Ahron gebrauchen können, da beide gar nicht in ihrem Heimatlande begraben worden sind und somit ihre Ruhestätte weder bei ihrem „Volke“ noch bei ihren „Ahnen“ gefunden haben. Zunächst weilt nach dem Tode des

[1] יצא נפשׁ Gen. 35, 18, im Talmud: יצתא נשׁמה (Šabbāt 88b).

[2] 4. M. 20, 24–26; vgl. auch 2. Kön. 22, 20.

[3] Dieses nimmt z. B. B. Stade *Bibl. Theol. des A. T.* I 1905, 184 f. an.

Menschen die Seele (נְשָׁמָה) eine Zeitlang bei der Leiche, sie übt die verunreinigende Wirkung aus (Nic. 6, 6; 21, 11; 19, 13; 9, 6 f.; 21, 1; 5, 2; 9, 10; Hag. 2, 13). Die Infektion, die von ihr ausgeht, heißt „Unreinheit der Seele" (Lev. 22, 4). Die *Šeōl*, die Unterwelt, in die die Seele hinabgeht, ist durch ein gewaltiges Wasser von der Erde getrennt[1]; dort weilen die „Väter", wie sich die alten Inder und Israeliten ausdrücken. Dorthin gelangen die Seelen der Toten, wo sie ihre längst verstorbenen Verwandten wiederfinden.

Gemäß dem urisraelitischen Volksglauben kommen nur vereinzelte gottbegnadete Personen in leiblicher Gestalt in den Himmel wie Henoch (1. M. 5, 24, Ap. Henoch c. 71) und Elias (2. K. 2, 11 ff.)[2] Diese Anschauung, daß ein Gott seinen sterblichen Schützling durch die Luft davonführen und für immer zu sich nehmen könne, findet sich auch bei den Indern, Persern, Babyloniern und Griechen. So läßt der indische Gott Varuna den weisen Sänger Vasiṣṭha sein himmlisches Fahrzeug besteigen[3], ebenso fährt Satyavatī bei lebendigem Leibe gen Himmel.[4] Ein Götterbote (Devadūtaka) entführt den Mudgala auf einem Wagen zum Himmel[5], und in Firdūsis Šāhnāmeh ist es Kai Xosrū.[6] Im babylonischen Mythus wird Hasisadra an das Ende der Ströme zu den Göttern entführt.[7] Die griechischen Götter haben den Ganymed in den Olymp entrückt. Ebenso wird Menelaos nach der homerischen Schilderung von den Göttern in die elysischen Gefilde versetzt.[8] „Parmenides fährt wie die Menschenseele im platonischen Phaidros, und auch

---

[1] Vgl. Scheftelowitz *Arch. f. R. W.* XIV 365 A. 3.

[2] Spät ist die Legende, daß Esra gleichfalls mit lebendem Körper in den Himmel gekommen ist (4. Esr. 14, 9, 49).

[3] *Ṛgveda* VII 88, 4. [4] *Rāmāyaṇa* 1, 34

[5] *Mahābhārata* III 260, 30.

[6] Edition Mohl IV 265 ff. Nach Dio Chrysostomus (ed. Dindorf) II 60 f. wird auch Zarathuštra entrückt.

[7] Vgl. P. Haupt *Der keilinschriftliche Sintflutbericht*, Leipzig 1881. 17 f.

[8] *Odyss.* IV 563 ff.

Mithras fährt hinauf. Der römische Kaiser fährt gelegentlich auf dem Wagen des Sol gen Himmel."[1]

Bereits bei den Primitiven läßt sich die Anschauung nachweisen, daß die Seelen der Frommen nach dem Tode in die Himmelswelt, gewöhnlich in die Sternenwelt gelangen, ja sogar selbst zu leuchtenden Sternen werden, die ihren lebenden Nachkommen hilfreich sind. Gemäß den Veden wohnen die Seligen, die „Väter" (*Pitāras*), im dritten Himmel, wo sie einen leuchtenden Körper erhalten.[2] Die unverheirateten Frommen sieht man als Lichter am ersten Himmel[3]; in die Sternenwelt, die den mittleren Himmel bildet[4], kommen die Seelen derjenigen, die viele gute Werke verrichtet haben. So werden diejenigen, die im Leben viele Opfer darbringen, nach ihrem Dahinscheiden zu Gestirnen.[5] „Die Sterne sind die Lichter der Gutestuenden, die in die Himmelswelt gelangt sind", heißt es Śatapatha *Brāhmaṇa* VI 5, 4, 8. Ebenso nennt *Taitt. Saṃh.* V 4, 1, 3 die Sterne „die Lichter der Guten". „Dort oben werden die Geister derer, die Gutes getan haben, leuchtend erblickt."[6] Im *Mahābhārata*[7] ist die Sternenwelt der Aufenthaltsort für die *Pitāras*, ja die Sterne werden mit den einzelnen Seligen identifiziert; sie helfen den lebenden Gläubigen in der Schlacht.[8] Die Zarathuštra-Religion kennt für die Seligen gleichfalls drei Himmel, über denen noch ein vierter, nämlich die Wohnung des Ahuramazda, *Garōtmān*, sich befindet. Der erste Himmel, *Humata*, ist die Sternenwelt, der zweite, *Hūxta*, ist die Mondwelt, der dritte Himmel, *Huvaršta*, ist die Sonne.[9] Yasna 36, 2

[1] A. Dieterich *Eine Mithrasliturgie* 1903, 183. O. Weinreich *Archiv* XVIII (1915) S. 35.

[2] *R V* X 14, 1, 8; 56, 1; *A V* XVIII, 3, 7. 58. Nach *R V* I 154, 6 weilen die verstorbenen Frommen im Himmel neben Viṣṇu.

[3] *A V* XVIII 2, 47. [4] *A V* XVIII 2, 48. [5] *Maitrāyaṇi Saṃh.* I 8, 6

[6] *Āpastamba Dharmasūtra* II 9, 24, 13.

[7] I 210, 36; III 42, 32 ff.; XII 271, 25; XIV 17, 38 f.

[8] V 182, 14 f.; VI 119, 97.

[9] *Ardā Vīr.* c 7—10; 17, 27; *Mēn i Xrat* 7, 9—12, vgl. *Jasna.* 1, 16; 4, 21; 7, 18; *Hādōxt N.* 2, 15.

bezeichnet daher die Sonne als den höchsten Himmel. Gemäß der älteren Anschauung geht die Seele des Frommen nach dem Tode in das nächste Feuer, von wo sie in die Sternenwelt, dann in die Mondwelt und schließlich in die Sonnenwelt steigt, wo sie verbleibt.[1] Nach mittelpersischer Vorstellung erlangt der Selige je nach dem Grade seiner Frömmigkeit den einen oder anderen Himmel. In der Sternenwelt leuchten die Seligen wie die Sterne: „Und ich sah jene frommen Seelen, deren Licht ständig zunahm wie ein lichter Stern, und deren Thron und Sitz war unter dem Lichte glänzend und voll von Glorienschein."[2] Die in der Mondwelt befindlichen Seelen strahlen wie der Mond, während die in der Sonnenwelt weilenden Seligen wie die Sonne glänzen.[3] Diese in den drei Himmelswelten wohnenden Seligen erweisen sich den lebenden Gläubigen als hilfreiche Geister.[4] Nach dem Erscheinen des Heilands (*Saōšyant*) wird sich bei der Welterneuerung die oberste Himmelswelt zur Sternenwelt herabsenken, während die Erde zur Sternenwelt emporsteigt, so daß dann die Sternenwelt der dauernde Aufenthalt aller Gläubigen nach der Auferstehung sein wird.[5] Die Seelen der Frommen werden ebenfalls als Sterne gedacht bei den Griechen, den Eingeborenen Polynesiens und Amerikas.[6]

Diese Vorstellung, daß die Seelen der Gläubigen nach dem Tode in die Sternenwelt aufsteigen und zu Sternen werden, ist auch in dem urisraelitischen Glauben vorhanden gewesen. So heißt es im Deborah-Lied (Ri. 5,20): „Vom Himmel herab stritt man für uns; die Sterne stritten von ihren Bahnen gegen Sisera." Auch in der altindischen Religion stehen die Sterne, welche die „Väter" sind, den Gläubigen im Kampfe bei. Eine

---

[1] *Šāyast* 12, 5, *Saddar* c. 87, *Vend.* 7, 52, *Bund.* 30, 6.

[2] *Ardā Vīr.* 7, 2f. [3] *Ardā Vīr.* c. 8—9, vgl. auch *Dādistān* c. 34, 3.

[4] *Bund.* 4, 4. [5] *Dinkerd* IX 28, 3.

[6] A. Dieterich *Nekyia* p. 24, P. Capelle *De luna stellis lacteo orbe animarum sedibus* (Diss.), Halle 1917. Tylor *Primitive Culture* [5]II 69f., Mac Culloch *Encycl. of Religion and Ethics* II 681f., 686, W. Powell *Wanderings in a wild country* 1884, 171 (für Neu-Britannien).

rudimentäre Spur dieser Anschauung liegt in dem Vergleiche der Seligen mit helleuchtenden Sternen. Gemäß Dan. 12, 3 werden die Seligen in der messianischen Zeit leuchten wie der Glanz des Himmels, „die, welche viele zur Tugend angeleitet, wie die Sterne für immer und ewig".[1] Persischer Einfluß scheint in Ass. Mos. 10, 9 und 1. Kor. 15, 41 f. vorzuliegen. Erstere Stelle lautet: „Und Gott wird Israel erhöhen und am Sternenhimmel schweben lassen, am Orte ihrer Wohnung." Letztere Stelle unterscheidet ähnlich dem Parsismus Selige, die je nach ihren Verdiensten der Sonne, dem Monde oder den Sternen gleichen werden.[2] Ebenso scheint die Anschauung des Clemens Alex. (Stromata V 14, 103), daß die Seelen der Frommen auf die Fixsternensphäre versammelt werden, ihren Ursprung im Parsismus zu haben.

Auf die Vorstellung, daß die Seelen der Gläubigen die Himmelswelt zum Aufenthalt haben, scheint die Leichenverbrennung zurückzugehen. So fliegt nach altindischem Glauben bei der Leichenkremation die Seele ins Feuer und steigt mit dem Rauche zur Himmelswelt.[3] Ebenso geht nach dem Parsismus die Seele ins Feuer und von da in die Sternenwelt.[4] Überlebsel ehemaliger Leichenverbrennung finden wir auch bei den Israeliten (vgl. 1. Sam. 31, 12, Jer. 34, 5).[5] Ferner wurden, noch längst nachdem die Beerdigung in Israel ein heiliger

[1] Vgl. auch Henoch 104, 2; 4. Esr. 7,97; Baruchapok. 51, 10; Matth. 13, 43.

[2] Vgl. auch den Ausspruch des S'meon Ben Jochai (um 100 n. Chr.): „In der zukünftigen Welt wird es 7 Klassen von Seligen geben: Die 1. Klasse gleicht der Sonne, die 2. dem Monde, die 3. dem Firmament, die 4. den Sternen, die 5. den Blitzen, die 6. den Rosen, die 7. dem Leuchter im jerusalemischen Tempel" (Sifrē 5 M. § 10, Wajjiqrā R. P. 30).

[3] *Āśvalāyana Gr.* IV 4,7 f.

[4] Siehe oben. Nach *Bund.* 30, 6 geht das Leben nach dem Tode ins Feuer ein.

[5] In Gezer (Palästina) ist für die vorisraelitische Zeit Leichenverbrennung durch die Funde wahrscheinlich gemacht (I. Benzinger *Hebr. Archäologie*[2] 127).

Brauch geworden war, beim Begräbnis von Königen und Fürsten alle deren Gebrauchsgegenstände auf einem Scheiterhaufen verbrannt. Dieses war noch im 1. Jhdt. n. Chr. üblich.[1] Auch in altgriechischer Zeit wurde mit der Leiche des Helden zugleich seine Habe verbrannt.[2] Die Leichenverbrennung beruht also auf der Vorstellung von einer Hauchseele, die nach dem Tode zu den himmlischen Regionen steigt. Verwandt mit diesem Gedanken ist die babylonische Anschauung, daß ein Dämon im Rauche zum Himmel aufsteigen könne. „Die Kopfkrankheit möge wie der Rauch von einer Ansiedlung zum Himmel emporsteigen“, heißt es in einer Beschwörungsformel (Jastrow, Rel. Babyl. u. Assyr. I, 346). Bereits S. Müller, Nord. Altertumskunde I, 371 und A. Mau in Pauly-Wissowa, Realencycl. III, Sp. 339, vermuten, daß durch die Leichenverbrennung der Aufstieg der Seele ins Jenseits erleichtert werden solle. Wäre durch die Verbrennung die Vertreibung oder endgültige Vernichtung der Totenseele beabsichtigt, dann hätten die Beigaben, die mitverbrannt wurden, wie Gattin, Knechte, Vieh und sonstige Habe, keinen Sinn. Daher kann man in der Leichenverbrennung unmöglich ein Apotropäum erblicken, was E. Rohde, Psyche 26 ff., R. Much, Anz. f. d. Altert. 28, 316 ff., R. M. Meyer, Altgerm. Religionsgesch. 19, 87 und K. Helm, Altgerm. Religionsgesch. 1913 I, 151 annehmen.

Die mit einem Todesfall zusammenhängenden Sitten und Gebräuche, die wir aus dem A. T. erfahren, beweisen ebenfalls den Glauben an das Fortleben der Seele. Da der Primitive annahm, daß vielfach der Tod eines Menschen durch feindlichen Zauber hervorgerufen sei[3], wollte der Leidtragende bei der erzürnten Seele nicht den Verdacht, den betreffenden Todesfall verursacht zu haben, erwecken, damit er nicht von

[1] *Tosiftā Šabbāt* VIII 18.

[2] E. Rohde *Psyche* I[4] 24. Dieser Brauch herrschte bei vielen Primitiven, vgl. z. B. G. Ch. Musters *At Home with the Patagonians*[2] 1873, 187.

[3] Vgl. z. B. I. I. Monteiro *Angola* I 1875, 248 f.

ihr heimgesucht werde. Um sie daher versöhnlich und milde zu stimmen, erhob er als äußeres Zeichen des tiefen Schmerzes ein lautes Wehklagen, das noch durch besondere, professionelle „Klagefrauen“ verstärkt wurde (Jer. 9,16)[1]; er machte sich außer dem blutige Einschnitte in seinem Körper (Jer. 16, 6; 41, 5, Micha 1,16).[2] Hieronymus zu Jer. 16, 6 erwähnt, daß noch zu seiner Zeit einzelne palästinensische Juden bei einem Trauerfall sich die Arme einritzten. Durch ein mitleiderregendes Äußeres

[1] Professionelle „Klageweiber“ existieren auch in Malabar (E. Thurston *Ethnographic Notes in Southern India* 162), Burma (Nisbet *Burma* II 218), Ozeanien (R. Neuhauß *Deutsch-Neuguinea* III 81, F. Coombe *Islands of Enchantment,* London 1911, 77, *Rep. of the Cambridge Anthrop. Exped. to Torres Straits* VI, 130) Westafrika (R. H Nassau *Fetichism in West Africa* 1904, 218), bei den Indianern (Preuß *Globus* 70, 365 f.), Chewsuren, Abchasen, Bulgaren, Siebenbürgern, Litauern, Letten, Russen und in einzelnen deutschen Gegenden wie in Baden und Gera (P. Sartori *Sitte und Brauch* I 138, *Ztschr. f. vgl. Sprachwiss.* 44, 360 ff., *Globus* 50, 139; 29, 125). Dagegen wird bei den Dayaks die Totenklage durch professionelle Männer ausgeübt (Gomes *Seventeen years among the Sea Dyaks* 1911, 134 f.).

[2] Daß man sich nur um der Totenseele willen die Einschnitte machte, wird ausdrücklich Lev. 19, 28 (שֶׂרֶט לָנֶפֶשׁ) hervorgehoben. Dieses war auch üblich bei den Philistern (Jer. 47, 5), Babyloniern, Armeniern (Xenophon *Kyrop.* 3, 1, 13; 3, 3, 67), Skythen (Her. 4, 71), Römern (Quintil. *Decl.* 10, 8; das Zwölftafelgesetz verbietet dieses für die Weiber, Cicero *De legibus* II 23), Griechen (Rohde *Psyche* I² 221), in Arabien (Wellhausen *Skizzen* III 160), Tunesien, Abessinien (A. Featherman, a. a O.V 1881, 530, 620), bei den Türken (*Z. D. P. V.* XVIII 96). Koreanern (Sieroszewski *Korea* 112), Buschmännern (Burchell *Reisen in das Innere von Südafrika* II 78), auf Manahiki (Polynesien) und Samoa (G. Turner *Samoa* 1884, 277; ders. *Nineteen Years in Polynesia* 1861, 227; I. B. Stair *Old-Samoa* 1897, 182), Australien, Neuseeland (Spencer und Gillen *Across Australia* II 1912, 427; I. S. Polack *Manners and customs of the New Zealanders* I 62. 161) und bei den Indianern (Featherman a. a. O. III 267, Wißler in *Anthrop. Papers of the Americ. Mus. of Nat. History* 1912 Vol. VII 31. 287; Felix de Azara *Voyage dans l'Amérique méridional* II 25 ff., C. Hill-Tout *British North America* I 1907, 193, *Anthropos* 1911, 709, K. Th. Preuß *Menschenopfer und Selbstverstümmelung bei der Totentrauer in Amerika,* in Bastian-Festschrift p. 295, *Globus* 70, 342). Über diesen Brauch vgl. ferner E. Samter *Geburt, Hochzeit und Tod* 1911, 177 ff., Frazer *Golden Bough*³ 1911, I 90 f.

suchte man sich der Seele gegenüber zu demütigen, indem man sich die Kleider zerriß (Gen. 37, 34, 2. Sam. 3, 31), den Kopf mit Asche bestreute (Micha 1,10), barfuß ging (Ez. 24,17, *Semāḥōt* 2, 1, *Berēšit Rabbā Par.* 100)[1] und sich ein dunkles härenes Gewand anzog (Jer. 48, 37).[2] Anderseits war man bestrebt, sich zu entstellen, um sich ihr unkenntlich zu machen.[3] Aus diesem Grunde verhüllte man sich den Bart (Ez. 24, 17) oder rasierte sich vollständig Kopf und Gesicht (Jes. 22, 12, Jer. 16, 6; Ez. 27, 3; Jes. 15, 2, Jer. 41, 5; 48, 37; Micha 1, 16).[4]

---

[1] Bei den Papuas sucht sich aus demselben Grund der Leidtragende zu beschmutzen (*Arch. f. R. W.* 4, 345). Auch zum Trauerritus der Römer und Blackfeet-Indianer gehörte die Nacktheit der Füße (E. Samter *Geburt, Hochzeit und Tod* 110, W. Mc'clintock *The old North Trail*, London 1910, 150 f.

[2] Vgl. Grüneisen *Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels* p. 80, C. Clemen *Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum* 139. Das Trauerkleid war schwarz. Jalqut zu Jer. § 293, *Midr. Jelamdēnu, Haazinu* § 8. Ascheri zu Mōēd Kātān § 95, Jes. 50, 3. S. Krauß *Talm. Arch.* II, 71.

[3] In Japan sucht man sich den bösen Geistern, von denen man heimgesucht wird, durch Namensänderung oder durch Wechsel der Kleidung unkenntlich zu machen (ten Kate *Globus* 90, 113). Auf denselben Gedanken, sich den Dämonen zu entziehen, geht der jüdische Volksbrauch zurück, sich durch Änderung des Namens oder des Ortes einem bevorstehenden Unglück zu entziehen (*Rōšhaššānāh* 16b, *Jer. Sanh.* c. 10, *Tanḥumā* zu 1. M. 8, 13, *Kōhelet Rabbā* c. 5, 6.

[4] In späterer Zeit hat man sich als Zeichen der Trauer um einen Toten die Haare ausgerauft (*Jebāmōt* 116b, *Nedārim* 50b). Die Sitte, sich Kopf und Gesicht bei einem Todesfall kahl zu rasieren, ist weit verbreitet, so in Indien (Crook *Natives of Northern India* 217, Dubois a. a. O. 490, Featherman a. a. O. IV 1891), bei den Akikuyus (Routledge *Akikuyu* 1910, 172), Siamesen (E. Young *Kingdom of the yellow Robe* 242, in Surinam (*Int. Arch. f. Ethn.* XIX 15), den Negern Afrikas, (Steinmetz *Rechtsverhältnisse* 234, Ellis *Tshi-speaking peoples* 241, E. Nigman *Wahehe* 1908, 37, I. A. Skertchly *Dahomey* 1874, 502, H. Klose *Togo* 1899, 274, *Globus* 81, 190, A. Seidel *Sitten und Gebräuche des Bakwirivolkes* 1902, 14. Die Suk schneiden sich nur an den Schläfen die Haare, K. W. H. Beech *Suk* 1911, 22), Indianern (Featherman a. a. O. III 456, Mc'clintock a. a. O. 150 f. Goddard *Life and Culture of the Hupa* 1903, 78, K. v. d. Steinen *Unter den Kulturvölkern Zentralbrasiliens* 1894, 339).

Natürlich war in der Zeit, als Leviticus und Deut. verfaßt wurden, bereits der ursprüngliche Sinn der meisten Trauergebräuche verlorengegangen, so daß nur noch diejenigen Totengebräuche verboten wurden, welche die Abwehr der Seele bezweckten oder mit der Seelenverehrung im offenbaren Zusammenhang standen, da das Alte Test. den Animismus zu bekämpfen suchte. So ist es untersagt, seinem Körper blutige Einschnitte beizubringen (Lev. 19, 28, Deut. 14, 1), sein Haupt und Gesicht glatt zu rasieren (Lev. 21, 5, Deut. 14, 1)[1] und Opfergaben an den Toten zu entrichten (Deut. 26, 14). Aber sonstige Totenriten, deren ursprüngliche Bedeutung bereits vergessen war, und die nur noch als äußeres Zeichen der Trauer angesehen worden sind, blieben bestehen. Ein verblaßter Rest des verschollenen Seelenkultes, der in der Religionsstufe Israels, als es noch dem Polytheismus huldigte, heimisch war, ist das bei den Israeliten noch lange übliche Leichenmahl[2], das die offizielle Religion vergeblich zu verbieten suchte (Deut. 26, 14, Hos. 9, 4). Es war eine Mahlzeit für die überlebenden Angehörigen, im Hause des Toten ausgerichtet, wobei gemäß den primitiven Religionsvorstellungen die Seele des Verstorbenen zugegen war, der man einzelne Bissen auf die Erde unter dem

in Ozeanien und Australien (Featherman a. a. O. II 1887, 74. 157. 247, Spencer und Gillen a. a. O. II 1912, 429, C. Ribbe *Zwei Jahre unter den Kannibalen der Salomo-Inseln* 1903, 105, C. B. Kloß *In the Andamans and Nicobars* 1903, 305, F. Coombe *Islands of Enchantment* 1911, 160, *Globus* 97, 57). Die Beduinen schneiden sich nur die Haarlocken ab (A. Featherman a. a. O. V 382). Herodot IX 24 berichtet von den Persern, daß sie aus Trauer um ihren bei Platää gefallenen Feldherrn Masistios sich und ihren Zugtieren die Haare abschoren. Als Zeichen der Trauer schoren sich auch die Griechen das Haupthaar; sie faßten aber diesen Brauch bereits als Haaropfer für den Toten auf, vgl. *Ilias* 23, 134 ff., ferner Wilken *Über das Haaropfer* (Revue Coloniale Internationale 1886), Samter a. a. O. 179 ff.

[1] Trotzdem hatte sich dieser Brauch noch lange im Volke erhalten (vgl. Jer. 41, 5). Sogar *Toseftā Sabbāt* 6, 1 bekämpft ihn noch: „Es ist ein abergläubischer Brauch, sich das Haar am Vorderhaupt abzuscheren."

[2] *Ketubōt* 8 b, *Tobit* 4, 17.

Tisch hinwarf.[1] Im Judentum hatte das Leichenmahl eine andere Bedeutung erhalten, es diente zur Tröstung der Leidtragenden.[2] Nach dem Glauben der Primitiven lebt die Seele des Toten dauernd oder eine Zeitlang im Grabe neben den Totengebeinen[3], weshalb man dem Toten nicht nur Speisen, sondern auch Gefäße mitgab. Wenn zwar die israelitische Religion die Totenspeisung beseitigt hat, so duldete sie, wie die Funde von der altkananitischen bis zur spätisraelitischen Zeit gezeigt haben, daß man den Toten Tongefäße mit ins Grab gab: Lampen, Schalen, Krüge.[4] Diesen uralten Brauch suchten die Gesetzeslehrer abzuschaffen. In *Sanhedrin* 48a

---

[1] Vgl. A. Freybe *Das alte deutsche Leichenmahl*, 1909, Rohde *Psyche* I[4] 25, 231 ff., Cicero *De legibus* II 24—25, K. Kircher *Die sakrale Bedeutung des Weines im Altert.* 1910, 56 f., Caland *Arch. f. R. W.* XVII 489 f. (bei den Litauern), *Globus* 22, 239, O. Schrader *Reallexikon* p. 21, Dubois a. a. O. 496 f. (Indien), Bastian in *Ethnol. Notizbl.* III Heft 1, 170 (Esten), *Globus* 50, 142 (Russen), F. v. Schwarz *Turkestan* 1900, 307, Ch. Lyall *Mikirs* 1908, 40 (Assam); bei den Negern Afrikas (Featherman a. a. O. V 263, Nigman a. a. O. 39, Paulitschke *Sudan* 1885, 251), Melanesiern (Codrington *Melanesians* 280), Tena-Indianern (*Anthropos* 1911, 708).

[2] Jer. 16, 7 *Pesiqtā Rabbāti* ed. Friedmann, Wien 1880, 138 b.

[3] So hält sich die Seele im Grabe auf nach dem Glauben der Eingeborenen von Madagaskar (I. Sibree *Madagaskar* 1870, 244).

[4] J. Benzinger *Hebr. Archäologie*[2] 1907, 128. Der Wunsch, einen Sohn zu hinterlassen (vgl. 1. S. 1, 11; 2. Kö. 4, 14 f.) geht auf die primitive Anschauung zurück, daß nur dieser für die Pflege der Seele des verstorbenen Vaters hinreichend sorgen könne (vgl. E. Rohde *Psyche* I[4] 231 f.). Nicht nur den alten Persern, sondern auch den Indern, Chinesen, alten Ägyptern und Babyloniern erscheint es als das größte Unglück, wenn man keine männlichen Kinder hat, die später nach seinem Tode den Seelenkult versehen können (I. Lippert *Seelenkult* p. 19, W. M. Müller in Benzinger *Hebr. Arch.*[2] 416. Eb. Schrader *Keilinschriften u. d. A. T.* 1902, 638 A.). So heißt es *Bṛhad Ār. Up.* I 5, 17: „Wenn vom Vater etwas Sündhaftes begangen worden ist, so wird sein Sohn dieses alles sühnen; durch den Sohn besteht er fort in dieser Welt.“ *Ait. Brāhm.* VII 13 sagt: „Wenn der Vater das Antlitz des geborenen lebenden Sohnes erblickt, so gelangt er zur Unsterblichkeit .... Die Gattin ist eine Freundin, eine Tochter ist Elend, Glanz im höchsten Himmel ist ein Sohn.“

und *Semāḥōt* P. 9 heißt es, daß man die Leidtragenden möglichst davon zurückhalten solle, dieses zu tun. Da der Primitive sich eine Substanz ohne körperliche Form nicht vorstellen konnte, glaubte er, daß die Seele des Toten in körperlichem Zustande, mit einer Kleidung versehen, fortlebe.[1] Im Altertum pflegte daher der Jude den Leichnam mit neuen kostbaren Gewändern zu bestatten. Erst R. Gamaliel II. hatte um 100 n. Chr. diese luxuriöse Bestattungsart abgeschafft und angeordnet, einen Toten nur in einfachen, weißen Leinengewändern zu begraben.[2] Bei den Parsen ist es üblich, das dem Toten geweihte Kleid einem Priester auszuhändigen.[3] Diese Sitte, die Leiche in neuen Gewändern zu bestatten, herrscht z. B. bei den alten Indern und den heutigen indischen Völkern[4], den Dajaks auf Borneo[5], in Turkestan[6], Korea[7], bei den Wotiäken und Chewsuren[8], Yorubas (Afrika)[9], Tena-Indianern[10], Papuas[11], den Eingeborenen der Shortland Inseln[12], Griechen[13] und alten Germanen.[14] Mit der Seele eines längst Verstorbenen vermag nach dem Glauben der Primitiven der Totenbeschwörer immer wieder Beziehungen anzuknüpfen. Diese Vorstellung ist ebenfalls im A. T. zu belegen.[15] So läßt Saul durch eine Totenbeschwörerin den ver-

---

[1] Vgl. Crawley *Encycl. of Religion and Ethics* V 51 ff.

[2] *Toseftā Niddā* Ende, *Ketubōt* 8 b, vgl. auch *Jer. Killājim* IX 32 b.

[3] *Saddar* 87, 2 ff., *Yašt* 13, 50.

[4] Caland *Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche* 1896, 16, H. Oldenberg *Religion des Veda* 586; I. Butler *Travels in the Province of Assam* 1855, 86 f., I. Anderson *Report on the Expedition to Western Yunan*, Calcutta 1871, 129, S. Endle *Kacharis* 1911, 46, W. W. Hunter *Annals of rural Bengal*,[7] London 1897, 209, *Anthropos* 1909, IV 471.

[5] H. Ling Roth a. a. O. I 138, Gomes *Seventeen years among the Sea Dyaks* 1911, 134.

[6] F. v. Schwarz a. a. O. 308.

[7] Sieroszewski a. a. O. 113 f.

[8] M. Buch *Globus* 40, 248; 76, 210.

[9] A. B. Ellis *Yoruba speaking peoples* 153.

[10] *Anthropos* 1911, 707.

[11] Kohler *Arch. f. R. W.* 4, 343.

[12] C. Ribbe *Zwei Jahre unter den Kannibalen der Salomo-Inseln* 1903, 102.

[13] E. Rohde *Psyche* I[4] 219, *Ilias* XXIV 777 f.

[14] *Gudrunarquida* I 8.

[15] Vgl. Deut. 18, 11; Lev. 20, 6; 19 31.

storbenen Samuel heraufbeschwören. Er erscheint ihr als Schattenbild in seiner menschlichen Gestalt, mit einem Mantel bekleidet (1. Sam. c. 28). „Wenn auch die Handlungsweise dieses Königs, nämlich die Befragung der Toten, in der *Tōrā* verboten ist, so beweist sie doch, daß die Leute in den Tagen der Propheten glaubten, die Seele lebe nach dem Untergang der Leiber fort.“[1] Der Umstand, daß der biblische Bericht keinen Zweifel darüber erhebt, daß Saul wirklich den Geist Samuels vernommen habe, bezeugt, daß die Vorstellung von dem Fortleben der Seele nach dem Tode allgemein war. Von dem Toten heißt es Hiob 14, 21: „Nur seine Seele fühlt bei ihm Trauer.“

Die Idee von dem Schicksal der Seele nach dem Tode ist im A. T. nicht einheitlich. Neben jüngeren Vorstellungen haben sich noch die älteren aus primitiver Zeit herrührenden erhalten. Der Primitive nimmt zunächst an, daß die Seele neben den Totengebeinen im Grabe weilt.[2] Diese animistische Denkweise läßt sich noch im israelitischen Glauben belegen. So herrschte die Sage, daß man am Grabe Rahels, sooft ihre Nachkommen in großer Bedrängnis sind, Weinen und Klagen hörte, denn Rahels Seele weint um ihre Kinder (Jer. 31, 15) Diese Vorstellung war in der jüdischen Volksreligion noch in der Zeit vorhanden, wo bereits der Glaube an den Aufenthalt der Seele im Himmel oder in der Hölle feststand.[3] Der im Familiengrab

---

[1] *Jehudā Hallēwi, Al-Chazarī,* übers. v. H. Hirschfeld, Breslau 1885, 48. Auch die biblische Metapher „Schlingen des Todes“ geht auf die urisraelitische Vorstellung zurück, daß der Todesdämon die Seele mittels einer Schlinge einfängt und sie in das Totenreich zieht (vgl. Scheftelowitz *Schlingen- und Netzmotiv* 1912).

[2] Daher haben sich in Griechenland an den Gräbern der Vorfahren mächtiger Familien die ersten Orakelstätten gebildet. Der Heros, „wenn auch tot und eine Mumie, wirkt und handelt immer noch, seine Psyche schwebt nahe der Leiche und dem Grabe“ (Rohde *Psyche* I[4] 163).

[3] Henoch 91, 10; 92, 3; 100, 5; 4. Esr. 7, 32, Baruchap. 11, 4; 21, 24; 36, 10, Vita Adam 48, Talm. Makkōt 11b, Berāk 18a. Nach Sōtā 34b betete der Jude an den Gräbern der Stammväter, sie möchten seine Fürsprecher bei Gott sein.

Bestattete lebt mit den darin bereits vor ihm Begrabenen vereint dort weiter (Šemōt Rabbā P. 31, 17). Berēšit Rabbā P. 82 heißt es: „Warum kam unser Stammvater Jakob auf den Gedanken, Rahel auf dem Wege nach Ephrat zu begraben? Er sah nämlich voraus, daß einst die aus Palästina verbannten Nachkommen auf dem Wege nach Babylon dort vorüberziehen würden. Deshalb begrub er sie dort, damit später Rahel für diese Verbannten Gott um Erbarmen anflehe.“ Nach *Ēkā Rabbā* und *Jalquṭ Ēkā* ruhen die Seelen der frommen Ahnen im schlafartigen Zustande in ihren Gräbern; sie werden aber durch das Flehen ihrer in Not geratenen Nachkommen am Grabe aus ihrer Ruhe herausgestört und suchen dann Gott auf, um Fürbitte für ihre bedrängten Nachkommen zu tun. Diese Anschauung kommt auch auf frühchristlichen Grabschriften zum Ausdruck. So heißt es auf einer Inschrift von Melos, daß der Engel (ἄγγελος) das Grab beschützt.[1] Der Engel ist aber die Psyche.

Nach einer anderen, im A. T. weit geläufigeren Vorstellung, die ebenfalls bei den Primitiven vorhanden ist, sind sämtliche Abgeschiedene in einem gemeinsamen Orte vereinigt, der, von der Erde durch ein gewaltiges Wasser getrennt, tief unter der Erde liegt, finster und durch Tore abgeschlossen ist.[2] Ursprünglich nahm man an, daß die Seele, sobald sie nach dem Tode in die *Šeōl*, Unterwelt, gelangt ist, nicht mehr in verkörperter

---

[1] Achelis *Ztschr. Neutestl. Wiss.* I 86ff.

[2] Vgl. Ps. 88, 13, Kōh. 11, 8, Hiob 10, 21, Hen. 63, 6; 92, 5; 108, 14; 4. Esr. 7, 125, Ps Sal. 14, 9; 15, 10ff.; Šemōt Rabbā P. 14, *Wajjiqrā Rabbā* P. 37, Jes 38, 10, Ps. 9. 14; 107, 18, Hiob 38, 17. Ebenso hat die Hölle Tore ('Erubin 19a). Auch bei den Persern, Indern, Griechen und Babyloniern liegt die Unterwelt in der Tiefe der Erde, die finster ist und Tore hat (*Bund.* I 4; III 27, *Ardā Vīr.* c. 18 u 54 *Dādistān* 33,5 *Dīnk.* IX 20, 2f., *Šāyast* 13, 19, *Vend* 5, 65; 19, 30, E. W. Hopkins *Epic Mythology* 61, 87, *Rāmāyaṇa* IV 6, 25f., *R V.* VII 104, 3, *Ilias Schol.* VIII 13, A. Dieterich *Nekyia* 71, M. Jastrow *Rel. Babyl. u. Assyr.* II 958). In der sogenannten Höllenfahrt der Ištar tritt Ištar durch 7 Tore in die Unterwelt ein, vgl. *O. L. Z.* XX 44 Auch im Buddhismus liegt die Hölle in der Tiefe der Erde (Nisbet *Burma* II 115).

Form im irdischen Leben wiederaufersteht.[1] Dort liegen die Abgeschiedenen im Halbschlummer (Hiob 14, 12, Dan. 12, 2; 13). Der körperliche Zustand, die Tracht und die äußere Stellung, die der Mensch vor seinem Tode hatte, sind bei den Seelen in der Unterwelt wiederzuerkennen. In der *Šeōl* ist der König an dem Diadem und seinem Throne, der Krieger an seinem Schwerte und der Prophet an seinem Mantel erkennbar.[2] Fährt ein gewaltiger Machthaber nach seinem Tode in die Unterwelt hinab, so werden hierdurch die Abgeschiedenen aus ihrer eintönigen Ruhe aufgestört, sie gehen ihm entgegen und stellen neugierig an den Ankömmling Fragen. Sie sind von den wichtigsten Ereignissen, die oben auf der Erde vor sich gehen, wohlunterrichtet.[3] In die *Šeōl* kommen alle Seelen ohne Unterschied[4], wo die Frommen „Frieden" finden[5], die Frevler und die Feinde Israels aber, denen dort ein besonderer Platz zugewiesen ist, keinen „Frieden" erlangen. Die frevelhaften Könige haben in der Šeōl eine Stätte unter den Ehrlosen, denen auf Erden kein Grab zuteil geworden ist.[6] Darum rief man dem Toten bei der Bestattung zu: „Geh in Frieden".[7] Die Stimme der Abgeschiedenen ist kraftlos, sie piepen wie die Vögel.[8] Die Toten, die im Halbschlummer liegen, können in

[1] Vgl. 2. Sam. 12, 23; Hiob 7, 9 f.; 10, 21; Jes. 38, 11, *Wajjiqra Rabbā* P. 6, 6.

[2] Ez. 32, 27, Jes. 14, 9, 1. Sam. 28, 14. Von dieser Anschauung ist noch der spätjüdische Volksglaube gefärbt. „In demselben körperlichen Zustand, wie der Mensch von hinnen scheidet, steht er in der messianischen Zeit wieder auf. Geht er blind von hinnen, so kommt er blind wieder, geht er taub oder stumm von hier fort, so kommt er einst taub oder stumm wieder, geht er bekleidet von hier fort, so kommt er einst bekleidet wieder. Hernach wird sie dann Gott heilen" (*Berēšit Rabbā* P. 45).

[3] Jes. 14, 9—15, vgl. auch Ez. 32, 21 ff.

[4] Hiob 30, 23.

[5] Vgl. Gen. 15, 15, Jes. 57, 2, Baruch 11, 4, 4. Esr. 7, 95, 88 ff.

[6] Hiob 34, 22, Ez. 32, 18 ff., Jes. 14, 18 f., 4. Esr. 7, 76 ff., Hen. 103, 8, Ketubōt 104 a, Jes. 48, 22; 57, 21.

[7] *Talm. Berākōt* 64 a, *Mō'ēd qāṭān* 29 a, vgl. *Sifrē P. Nāśā* 6, 26.

[8] Jes. 29, 4.

solchem Zustande nicht Gott besingen, zumal da ihr Körper in Staub zerfallen ist und sie als Schatten der Sangesstimme entbehren. Nur so sind die Stellen Jes. 38, 18; Psalm 6, 6; 115, 17; 30, 10 zu verstehen. Es wäre falsch, aus Phrasen wie: 'nicht die Toten loben Gott' zu folgern, daß die Seele des Frommen dasselbe traurige Geschick wie die des Frevlers teile. Denn gerade Ps. 115 und Jes. 38 sind erst in der nachexilischen Periode verfaßt worden[1], in welcher der Auferstehungsgedanke im Judentum bereits feste Wurzeln gefaßt hatte.[2] Der Satz Jes. 38, 18: „Es harren nicht, die in die Gruft sinken, auf deine Treue", könnte sich auf die Sünder beziehen, denen dort keine Gelegenheit mehr zur Buße gegeben ist, wie Baruch 85, 12: „Dort (in der *Šeōl*) ist nicht wieder eine Gelegenheit für die Buße und nicht ein Ende für die Zeiten und nicht eine bestimmte Dauer für die Perioden und nicht ein Wechsel für die Wege und nicht eine Gelegenheit fürs Gebet und nicht eine Entsendung von Bitten und nicht Erlangung von Erkenntnis und nicht Hingabe von Liebe und nicht Gelegenheit für die Reue der Seele und nicht Fürbitte für Vergehungen."[3]

Mit der Verinnerlichung des Glaubens an den einzigen Gott

[1] Vgl. F. Baethgen *Psalmen*[3] 1904, 345, Grimme *Z. D. M. G.* 1896 581 ff., Klostermann *Theol. Stud. u. Krit.* 1884, 157 ff.

[2] Vgl. Ez. c. 37, Jes. 26, 19; 53, 1. S. 2, 6, Dan. 12, 2. 13. Bereits in Ps. 88, 11—14 schimmert die Hoffnung durch, daß Gott an den Toten seine Gerechtigkeit kundtun wird und er die 'Schatten' der Frommen wieder auferstehen lassen werde. Ebenso wie der alte Ägypter das irdische Leben dem Leben nach dem Tode vorzieht und die Unterwelt als „das Land des Schlummers und der Finsternis" bezeichnet, obgleich nach ägyptischem Glauben das Leben nach dem Tode ein sehr angenehmes war (vgl. A. Wiedemann *Am Urquell* V 41), so zog auch der alte Hebräer das diesseitige Leben dem jenseitigen vor. Im Altgermanischen vgl. *Havamál* 71: „Selbst der Blinde ist doch immer noch brauchbarer als der Tote, denn zu nichts mehr tauglich ist ja der Tote."

[3] Weil das Schicksal der Frommen in der Šeōl nicht als hoffnungslos aufgefaßt worden war, konnte sich noch in spätjüdischer Zeit der Glaube erhalten, daß die Seelen der Frommen nach dem Tode dahin gelangen (*Šemōt Rabbā* P. 3, 7).

der absoluten Gerechtigkeit und Liebe ist die Vorstellung von der göttlichen Vergeltung nach dem Tode eng verknüpft. So tritt im natürlichen Fortschritt der religiösen Entwicklung immer mehr der Gedanke auf: Der Fromme ist auch in der Unterwelt von Gott nicht verlassen, sondern erfreut sich auch dort der göttlichen Treue und Anwesenheit. „Auch wenn ich gehe im Tale des Todesschattens, fürchte ich kein Leid, denn du (o Gott) bist bei mir“ (Ps. 23, 4). „Der Fromme darf hoffen, wenn er stirbt“ (*Mišle* 14, 32). „Ich werde gerechtfertigt dein Antlitz schauen, mich sättigen, wenn ich erwache[1], an deiner Gestalt“ (Ps. 17, 15). „Und nachdem sie diese meine Haut abgerissen haben und ich ohne Körper bin, werde ich Gott schauen.“[2] Der Fromme darf als Liebling Gottes hoffen, daß er stets in Gottes Nähe weilt und somit sein Aufenthaltsort schließlich der Himmel wird. „Er (Gott) führt die Totenwelt zum Licht“ (Hiob 12, 22). „Jedoch meine Seele wird Gott erlösen aus der Šeōl, er wird mich zu sich nehmen“ (Ps. 49, 16). „Der dein Leben aus dem Grabe erlösen wird“ (Ps. 103, 4). „Denn sie werden sich freuen über dich, wenn sie alle deine Herrlichkeit schauen, und werden fröhlich sein

---

[1] Das Verb קיץ wird vom Erwachen aus dem Todesschlummer gebraucht (vgl. 2. K. 4, 31, Jes. 26, 19, Hi. 14, 12, Dan. 12, 2).

[2] Hiob 19, 26, vgl. 14, 13f., Ps. 73, 26—28. Es wird behauptet, daß das Buch Hiob nicht die Unsterblichkeit der Seele kenne, denn sonst wäre der Ausgang nicht so optimistisch, indem Hiob schon im diesseitigen Leben belohnt wird. Bei einem Unsterblichkeitsglauben hätte er alles Leid hinnehmen müssen in dem Bewußtsein, daß die Vergeltung erst nach seinem Tode eintreten werde. Allein diese Hypothese ist sehr anfechtbar, denn selbst in talmudischer Zeit, wo der Unsterblichkeits- und Wiederauferstehungsglaube sehr ausgebildet ist, wird in vielen Legenden der Lohn einem frommen Dulder noch in diesem Leben von Gott zuerteilt (vgl. die Erzählung von Matiā *Jalquṭ* zu Gen. c. 49, ferner *Taănit* 23a: Erzählung von Eleazar Bar-Tōsā). Ebenso wie der Parsismus verheißt das ältere Judentum den Frommen als Lohn für ihre Frömmigkeit die Freuden des Diesseits und des Jenseits (*Berākōt* 16b). Die Freuden des irdischen Lebens werden eben für höher geschätzt als die des Jenseits (vgl. oben S. 229 Anm. 2).

in Ewigkeit" (Tobit 13, 14). „Nimm meine Seele", so fleht Elia, als er von Isebel verfolgt wird, voll Lebensüberdruß zu Gott (1. Kön. 19, 4). Dieses Wort läßt bereits die Vermutung aufkommen, daß der Glaube an das Eingehen der Seele in die Himmelswelt schon in älterer Zeit bei den Propheten vorhanden war. Nur so ist es auch zu begreifen, daß sie um ihres Glaubens willen jederzeit bereit sind, in den Tod zu gehen (vgl. Jer. 11, 19.21; 18, 18.20; 26, 14). Hosea 13, 14 setzt gleichfalls die Vorstellung voraus, daß Gott die Seele aus der Gewalt der *Šeōl* erlöst. Nach Jer. 15, 1 tun die abgeschiedenen Geister Mose und Samuel für ihr Volk Fürbitte. Aus den häufigen biblischen Hinweisen auf die dauernde Gemeinschaft zwischen der gläubigen Seele und ihrem Gott hat sich also der Gedanke entwickelt, daß die Gerechten nach dem Tode in den Himmel kommen.[1] „Für den Verständigen führt der Pfad des Lebens nach oben (in den Himmel), so daß er nicht in die Unterwelt drunten gerät."[2] Der Fromme hält sich nach seinem Tode in Gottes Nähe auf.[3] Für die Gottlosen allein ist die Unterwelt, Šeōl, als dauernde Stätte bestimmt.[4] „Gestohlenes Wasser ist süß, und verheimlichtes Brot ist lieblich, aber er weiß nicht, daß dort (bei der Sünde) die Verblichenen sind, daß in die Tiefen der Unterwelt ihre (der Sünde) Gäste kommen."[5] Auf Grund der biblischen Lehre, daß die menschliche Seele von Gott herstammt[6], entwickelte sich schließlich die Idee, daß alle Seelen zunächst zum Himmel aufsteigen, wo sie für ihre Taten

[1] Vgl. auch Ed. König *Gesch. d. alttestam. Rel.* 449 f.

[2] *Mišle* 15, 24, vgl. auch Ps. 16, 10.

[3] Henoch 30, 4; 40, 5.

[4] Ps. 9, 18, Ez. 26, 20—21, 32, 19—31. Daher stimmt auch die Beschreibung, die von der Šeōl gegeben ist, mit der späteren Schilderung der Hölle überein.

[5] *Mišle* 9, 17 f. Infolge Verquickung mit der urältesten Anschauung über den Aufenthalt der Seele im Grabe hat man daneben auch geglaubt, daß die Seele der Bösewichter im Grabe in den körperlichen Überresten weile (*Niddā* 24 b).

[6] Gen. 2, 7, Jes. 57, 16, Hiob 32, 8; 34, 14 f.

gerichtet werden.[1] Ein aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. stammendes Gebet enthält die bereits zum Dogma gewordene Lehre: „Mein Gott, die Seele, die du mir gegeben hast, ist rein; du hast sie geschaffen, gebildet und sie mir eingehaucht, du bewahrst sie in mir; du wirst sie einst zu dir nehmen und mir sie in der zukünftigen Welt wieder zurückgeben.“[2] Stades Behauptung[3], daß „der naive Glaube an die unbegrenzte Fortdauer des Volkes Israel den fehlenden Glauben an die Unsterblichkeit ersetzte“, ist demnach unhaltbar.[4]

---

[1] *Qohelet* 12, 7; 11, 9; 12, 14, *Berākōt* 28b, vgl. Volz *Jüd. Eschatologie* 141f. Auch im Griechischen ist der Glaube geläufig, daß nach dem Tode der Leib zur Erde, die Seele aber zum Himmel gehe. So steht es ganz deutlich in den *Hiketiden* des Euripides: „Woher ein jedes gekommen ist, dahin laßt es wieder gehen, den Geist zum Himmel, den Leib zur Erde.“ Schon Epicharmos hat dieses ausgesprochen: „Erde geht wieder zur Erde und der Geist zum Himmel, woher sie gekommen sind“ (A. Dieterich *Nekyia* 104); vgl. auch das Euripidescitat bei Marc Aurel *Selbstgespräche* VII 50: „Zur Erde muß, was aus der Erde stammt, doch was des Äthers Saat entkeimte, kehre wieder in des Himmels Wölbung.“

[2] *Bāraitā Berākōt* 60b. [3] Stade *Bibl. Theol. d. A. T.* I 212.

[4] Ein anderer Aufsatz, der den Auferstehungsglauben behandelt, wird anderwärts erscheinen.

Platons Gedanken über Gott und das Verhältnis der Welt und des Menschen zu ihm

Von C. Ritter in Tübingen

Alles, was wirklich ist, ganz ohne Einschränkung möchte der forschende Geist des Philosophen, des „Weisheits-“ oder „Wahrheitsfreundes“ sich zu eigen machen, so wie der Freund des Schönen alles Schöne ohne Ausnahme und Einschränkung liebt.[1] Das Ideal des Erkennens, das, seiner Einsicht sicher diese auch anderen klarmachen könnte, wäre das, daß aus einem höchsten umfassendsten Begriffe in stufenweisem Absteigen alle anderen niedrigeren und engeren Begriffe abgeleitet und damit ein logisches System entworfen würde, in dem der Wesensgehalt aller Einzeldinge der empirisch gegebenen Wirklichkeit sich der Vernunft begreiflich und übersichtlich darstellte.[2] Das ist das Ideal, das Platon für die menschliche Erkenntnis aufgestellt und namentlich in seinen späteren Schriften immer sorgfältiger herausgearbeitet hat, indem er die „dialektische Methode“ beschreibt. Damit erweist er sich als Rationalisten. Und das will er grundsätzlich sein. Auch für sich selber will er gelten lassen, was er im *Kriton* den Sokrates von sich sagen läßt: „Ich bin so, daß ich nichts anderem in mir traue, als der vernünftigen Überlegung.“[3] Schon im *Protagoras* hat Sokrates dem Sophisten das Zugeständnis abgenötigt: „Es wäre für mich eine Schande zu bestreiten, daß Weisheit und Wissen die größte Macht im menschlichen Leben behaupte.“[4] Aber wenn Platon

---

[1] *Pol.* 475 c ff. [2] *Pol.* 511 b c, Soph. 257 c d.

[3] *Kriton* 46 b. Vgl. damit Fichtes Selbstzeugnis: „Bei mir geht die Bewegung des Herzens nur aus vollkommener Klarheit hervor; es konnte nicht fehlen, daß die errungene Klarheit zugleich mein Herz ergriff“ (bei K. Fischer *J. G. Fichte*[2] S. 307).

[4] *Prot.* 352 d, vgl. auch *Gorg.* 488 a.

die strengen Forderungen der Dialektik immer als berechtigt anerkennt und allein ihr Verfahren als wissenschaftliches betrachtet hat, so hat er sich gleichwohl niemals eingebildet, daß sie zur Erreichung des erstrebten Zieles, zur Erfassung der Wahrheit in ihrer ganzen Ausdehnung über die gesamten Gebiete der Wirklichkeit voll zulänglich sei. Zur Zeichnung eines Gesamtbildes der „Welt“ oder des „Alls“ gelangt sie nicht. Dieses entwirft unsere Phantasie.[1] Und nur die Vorstellung der Gesamtheit, der Totalität wirkt auf unser ästhetisches Gefühl mit der erhebenden und befreienden Kraft der Schönheit.[2] Freilich entsteht auch unter dem Eindruck der Schönheit wieder ein rationalistischer Gedanke: nämlich daß diese kein Zufälliges sein könne, daß die Einheitlichkeit und Zusammenstimmung, die Grundlage des befriedigten ästhetischen Gefühls ist, durch vernünftige Überlegung bedingt, aus Zweckgedanken hervorgegangen sei. Zwecke aber gibt es überhaupt nur als Gedanken eines überlegenden Geistes. Wenn nun das Ganze der Welt, der Kosmos, nach Zwecken seine Ordnung erhalten hat, so wären das die Zwecke einer alles beherrschenden und durchwaltenden geistigen Macht oder, mit einem einfachen Wort gesagt, Gottes. Aus dem erkannten Zweck einer Sache aber wird ihre tatsächliche Beschaffenheit zu begreifen sein. Also wenn wir Gottes Zweckgedanken mit unserer Vernunft auffinden können, dann haben wir damit die Erklärung der Tatsächlichkeiten in der Welt. Und umgekehrt die Erforschung dieser Tatsächlichkeiten wird uns über das Wesen Gottes, der, indem

---

[1] Denn auch die Aufstellung des obersten Begriffs, von dem aus die dialektische Gliederung nach unten fortschreitet, um eine Übersicht über das Gebiet der unserem Wissen erschlossenen Wirklichkeit herzustellen, ist deren Sache. Freilich hat Platon für das, was wir Phantasie heißen, keine besondere Bezeichnung. Er stellt es so dar, als ob auch der Oberbegriff von der „Vernunft“ gefunden würde. Doch verhehlt er dabei nicht, daß seine Aufstellung immer problematisch bleibt. Vgl. meine *Neue Unters.* S. 16.

[2] Vgl. *Tim.* 29 a, 30 b.

er die Welt ordnete, diese Tatsächlichkeiten bestimmt hat, die beste Auskunft verschaffen. Nirgendwo darf der forschenden Vernunft etwa im Namen der Religion Halt geboten werden.

Das alles sind rationalistische Betrachtungen. Aber da zeigt sich nun auch wieder die große Schwierigkeit, und von neuem stoßen wir auch auf diesem Wege an die Schranken der menschlichen Leistungsfähigkeit. Wie die Totalität des Wirklichen, so ist auch die geistige Macht, die dieses durchwaltet, ist Gott für unseren nachrechnenden Verstand unerreichbar. Und seine Gedanken — wer wollte sich vermessen, daß er sie ganz von Anfang bis zum Ende nachdenken und Gottes Zwecke vollkommen fassen könne, um aus ihnen heraus eine teleologische Welterklärung durchzuführen? Schon im *Phaidon*[1] erklärt Sokrates, daß er die Hoffnung darauf nach manchen vergeblichen Bemühungen als unerfüllbar aufgegeben habe.

Die Unsicherheit aber, die bei Verfolgung aller Wege, auf denen die überlegende Vernunft vorgeht, bestehen bleibt, führt allein deshalb nicht zur erschlaffenden Gleichgültigkeit oder zur lähmenden Zurückhaltung oder gar zur Verzweiflung, weil eine Grundüberzeugung unerschüttert bleibt, nämlich daß wahr und falsch streng gegensätzlich, Wissen und Irrtum zwei sich vollständig ausschließende Geistesbestimmtheiten sind. Für diese Überzeugung als eine naturbegründete, unumstößliche und unaufhebbare zeugt in jedem Augenblick, wo wir gegensätzliche Aussagen vergleichen, unser unmittelbares Bewußtsein. Dieses muß von Gott unserem physischen Wesen als etwas Unverlierbares eingesenkt sein, muß als ein wesentliches Stück unserer Anlage betrachtet werden.

Ebenfalls durch unser unmittelbares Gefühl immer aufs neue bezeugt, steht weiter der Satz unverrückbar fest, daß wir in jedem Augenblick nach dem streben, was uns gut scheint, daß all unser Sehnen auf Glückseligkeit geht, wir schlechterdings nicht imstande sind, nach etwas zu verlangen oder etwas ver-

[1] *Phd.* 99 d.

wirklichen zu wollen, von dem wir überzeugt sind, daß seine Erreichung für uns ein Übel, ein Unglück wäre. Auch dieser Satz ist etwas für uns Selbstverständliches (ein ἱκανόν[1]), ebenso wie die Gebundenheit unseres Vorstellens durch die logischen Gesetze der Identität und des Widerspruchs. Rationalistisch ergibt sich von hier aus die Folgerung, daß wir durch kein uns von außen her, durch einen fremden Willen, auferlegtes Pflichtgebot gezwungen werden können, unser Glückseligkeitsstreben zu verleugnen und ihm zuwiderzuhandeln. Und die Grundsätze unseres Handelns können keine anderen sein als solche, die uns zugleich Befriedigung jenes Strebens versprechen. Unsere oberste, heiligste Pflicht muß zusammenfallen mit dem, was die richtige Lebensklugheit uns als Bedingung zur Erreichung unserer Glückseligkeit angibt: die Erfüllung eben dieser Pflicht muß unser wahres Glück herbeizuführen geeignet sein. Die sittliche Tüchtigkeit muß den höchsten Lohn einbringen, und ihr Inhalt bestimmt sich eben von hier aus.

Das alles sagt uns unsere Vernunft. Aber wieder bleibt ein Mangel: sie sagt uns nicht und kann uns nicht sagen oder wenigstens nicht zweifellos und für den einfältigen Verstand überzeugend beweisen, daß die Ansicht, die wir uns über unsere Glückseligkeit und damit auch über unsere Pflicht und über den Sinn der Tugend oder Tüchtigkeit gebildet haben, wirklich die ganz richtige sei. So oft und viel unsere Meinung sich uns in der Erprobung bewährt hat: da doch jeder einzelne Fall seine eigentümlichen Besonderheiten hat, keiner einem schon einmal erlebten vollkommen gleich ist, erscheint es immer als möglich, daß für den jetzt eben eintretenden die Verhältnisse so liegen, daß die weitere Befolgung bisher von uns eingehaltener Grundsätze Nachteile mit sich brächte, die nicht aufgewogen werden könnten durch die Befriedigung darüber, daß wir unsere Meinungen nicht zu ändern brauchen und mit uns selbst in Einklang bleiben. Die Überzeugung, daß dieser Vorteil jene Nachteile

[1] Vgl. meinen *Platon* I, 575 f.

überwiege, kann nur durch den der Erfahrung vorgreifenden Glauben aufrechterhalten werden. Und dieser Glaube wieder ruht in der Grundüberzeugung, daß Gott die Vernunft, der wir unsere Grundsätze verdanken, uns nicht als ein stumpfes Werkzeug in die Welt mitgegeben habe, nicht dazu, damit wir durch sie genarrt und betrogen werden, sondern damit sie uns, fleißig und ehrlich geübt, zur Erkenntnis leite oder wenigstens diesem Ziel näher und näher bringe. Die Erkenntnislehre und die Ethik findet ihre Ergänzung in der Theologie.

Daß Phantasie und Glaube das Wissen ergänzen müssen, die einfache Berechnung des Verstandes oder der Vernunft nicht ausreiche, ist nach Platons Darstellung stets die Überzeugung des Sokrates gewesen, trotz der Stärke des rationalistischen Zugs seines Wesens.[1] Am merkwürdigsten zeigt sich das in den Angaben über das vielberufene göttliche Zeichen, auf das er sich oft in solchen Lagen berief, wo eben für eine Vernunftentscheidung keine genügend sichere Grundlage gegeben war.

Die beste Aufklärung darüber gibt die *Apologie*, zuerst an der Stelle, wo Sokrates die Einrede beantwortet, warum er, wenn doch seine sorgenden Gedanken immer mit dem Zustand des Staats beschäftigt waren, niemals als Berater in einer Volksversammlung aufgetreten sei. „Die Ursache davon ist“, sagt er,[2] „das, wovon ihr mich so oft habt reden hören, nämlich daß mir von einer Gottheit oder einem Dämon eine Art Wink gegeben zu werden pflegt, wessen auch Meletos, indem er die Sache lächerlich zu machen sucht, in seiner Anklage Erwähnung

---

[1] Und Xenophons Bericht *Apomn.* I 1, 6 ff. stimmt damit überein Vgl. auch Ed. Meyers Urteil über Sokrates, der (*Gesch. d. Altert.* IV 453) bemerkt, er habe „mit dem Streben nach voller Klarheit das Verständnis für das Mysterium“ verbunden.

[2] *Apol.* 31d ὃ ὑμεῖς ἐμοῦ πολλάκις ἀκηκόατε πολλαχοῦ λέγοντος, ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται . . . φωνή τις γιγνομένη, ἣ ὅταν γένηται ἀεὶ ἀποτρέπει με τούτου ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὔποτε κτλ.

getan hat. Mir aber ist das von Jugend auf vorgekommen: eine Stimme, die, wenn sie sich vernehmen läßt, mich immer abmahnt von dem, was zu tun ich im Begriff bin, niemals dagegen mich antreibt. Das ist es, was mir verbietet, die Geschäfte der Politik zu treiben. Und dieses Verbot scheint sehr wohl angebracht zu sein. Denn seid überzeugt, . . . wenn ich längst schon mich auf politische Betätigung eingelassen hätte, dann hätte ich längst meinen Untergang gefunden, ohne euch und mir irgend etwas zu nützen.“ — Nachher, wie der Urteilsspruch gefällt ist, der Sokrates zum Tode verdammt, und er noch mit einem kurzen Nachwort an seine Freunde sich wendet, erklärt er, er könne was ihm widerfahren sei nicht als Unglück betrachten. Denn[1] sein „gewohntes Orakel, das der göttlichen Stimme“, das sich „in der ganzen vorhergehenden Zeit gar oft habe vernehmen lassen, um ihm auch in ganz geringfügigen Dingen Warnungen zu erteilen“, habe ihn keinen Augenblick beunruhigt. „Weder wie ich morgens ausging, hat mich der Wink des Gottes gewarnt, noch wie ich hier die Rednerbühne bestieg, noch während meiner Rede bei irgendeinem Satz, den ich auszusprechen im Begriff war. Und doch hat er in anderen Reden vielfach mitten in meiner Darlegung mich zum Innehalten veranlaßt. Dagegen jetzt hat er in dieser ganzen Sache weder irgendeine Handlung noch irgendein Wort mir verboten.“ — Eine weitere Angabe darüber macht uns der *Euthydemos*. Sokrates erzählt hier, er sei „von irgendeinem Gott veranlaßt“, im Auskleideraum einer Turnhalle allein dagesessen und habe gerade sich erheben und weggehen wollen, da sei ihm der gewohnte göttliche Wink zuteil geworden. Und so sei er wieder sitzen geblieben, worauf dann gleich die beiden Sophisten mit ihrem Gefolge eingetreten seien, die kennen gelernt zu haben für ihn von unschätz-

[1] *Apol.* 40ab *ἡ . . . εἰωθυῖά μοι μαντικὴ ἡ τοῦ δαιμονίου ἐν μὲν τῷ πρόσθεν χρόνῳ παντὶ πάνυ πυκνὴ ἦν καὶ πάνυ ἐπὶ σμικροῖς ἐναντιουμένη, εἴ τι μέλλοιμι μὴ ὀρθῶς πράξειν κτλ.*

barem Werte sei. Es ist wegen des ironischen Tons, in dem Sokrates hier spricht, zwar schwer zu sagen, wie weit der Ernst gehe. Doch auch halb scherzhaft genommen wird die Stelle uns beweisen können, daß Sokrates oft durch eine „dämonische“ Stimme oder ein ihm selbst rätselhaftes unbestimmtes Gefühl Andeutung davon zu erhalten glaubte, er habe etwas für ihn Bedeutungsvolles zu erwarten[1]. — Leichter für uns verständlich ist die entsprechende Stelle des *Phaidros.* Sokrates hat, unter der schattigen Platane am Kephisos ruhend, den für Lysias begeisterten Jüngling damit ernüchtert, daß er dessen erotische Verführungsrede durch eine besser ausgedachte und klarer angelegte eigene übertrumpft. Darauf schickt er sich an, aufzubrechen, erklärt dann aber überraschend, er dürfe noch nicht gehen. „Wie ich mich anschickte, mein Bester, über den Fluß zu gehen, erhielt ich das oft erhaltene göttliche Zeichen — immer hemmt es mich in einer Handlung, die ich gerade ausführen will —, und es kam mir vor, als hörte ich aus nächster Nähe eine Stimme, die mir verbietet, wegzugehen, ehe ich mich entsühnt hätte; denn ich habe gegen die Gottheit mich verfehlt. Ich bin nun immerhin ein Zeichendeuter, freilich kein guter, sondern nur wie die Leute mit schlechter Handschrift, für meinen Eigengebrauch ausreichend. So erkenne ich jetzt deutlich meine Verfehlung. Ja, unsere Seele hat doch eine gewisse Sehergabe, mein Freund! Längst schon, während ich die Rede hielt, fühlte ich mich etwas beunruhigt und empfand ein leichtes Unbehagen bei dem Gedanken, ich möchte — mit Ibykos zu reden — um einen Fehltritt gegen die Götter Ehre von den Menschen kaufen. Und jetzt bin ich meiner Verfehlung innegeworden.“ Er habe sich, führt er weiter aus, an Eros versündigt, indem er ihn nicht als eine göttliche, d. h. unbedingt gute und reine Macht geschildert

[1] *Euthyd.* 272e *κατα θεόν . . . τινὰ ἔτυχον καθήμενος . . . ἐν τῷ ἀποδυτηρίῳ μόνος καὶ ἤδη ἐν νῷ εἶχον ἀναστῆναι· ἀνισταμένου δέ μου ἐγένετο τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον κτλ.*

habe. Und nun wolle er sogleich alles zurücknehmen und eine Palinodie singen. — Aus dem *Theaitetos* ersehen wir noch, daß die warnende „dämonische" Stimme sich in manchen Fällen auf Fortsetzung des Verkehrs mit irgendwelchen Personen bezog, die sich Sokrates genaht, aber nicht in ehrlichem Wahrheitsstreben an seinen Unterredungen teilgenommen hatten. Manche von diesen hat er dann wohl an Prodikos oder einen der anderen allwissenden Lehrer gewiesen. Apelt[1] hat zur Erklärung der Sache eine vortrefflich passende Stelle aus L. v. Rankes Briefen beigebracht. Sie lautet: „Gründe waren für und wider; was mich entschied, war eine ganz unbedingt gebietende innere Stimme, welche Nein sagte. Dieser folgte ich und trat zurück.[2] Ich muß nun freilich einigen Tadel über mich ergehen lassen; doch bereue ich keinen Augenblick; ich bin überzeugt, daß ich recht getan habe. Ich wünsche nur, daß ich in allen wichtigen Angelegenheiten meines künftigen Lebens einen ähnlichen Warner in mir vernehme." Apelt hat gewiß auch Recht mit seiner Bemerkung, das „Dämonium" des Sokrates sei „praktischer Takt, ein scharfes Gefühl für das der eigenen Individualität Angemessene, wie es nur Naturen eigen sein kann, die, in sich fest gegründet, eine instinktive Sicherheit in Abweisung des ihrer Eigenart Unzuträglichen haben".

Daß es etwas dem Sokrates Eigentümliches gewesen ist, für das Platon in seinen inneren Erlebnissen nichts genau Entsprechendes fand, das dürfen wir einer bisher zurückgeschobenen Stelle der *Politeia* entnehmen[3]. Sokrates spricht dort von den zufälligen Umständen, durch die philosophisch angelegte Naturen vor Verführung und Verderbnis bewahrt werden können; er nennt als solche Verbannung aus der

[1] Übers. d. *Theätet* in der *Philos. Bibl. B.* 82 S. 157 f.

[2] Es handelt sich um die Entscheidung über einen Ruf nach Göttingen, den Ranke erhalten hatte.

[3] Die Stelle *Euthyphr.* 3 b, wo das δαιμόνιον noch erwähnt wird, kann übergangen werden.

Heimat, politische Bedeutungslosigkeit der Vaterstadt, Krankheit usw. Dann fügt er noch bei:[1] „was mir selber beschieden wurde, ist nicht der Erwähnung wert, das göttliche Zeichen: denn selten ist dieses wohl irgendeinem anderen bisher oder gar nie sonst gegeben worden." — Den mystischen Zug, der dem im allgemeinen so nüchtern prüfenden, zur Ironie neigenden Sokrates eigen gewesen ist, hat Platon auch damit herausgehoben, daß er zweimal von Träumen seines Meisters erzählt, denen dieser ernste Bedeutung beigemessen hat. Im *Phaidon* erfahren wir, Sokrates habe zum Befremden aller seiner Bekannten die Lebensfrist, die ihm zufällig nach der Verurteilung noch im Gefängnis blieb, u. a. dazu benützt, daß er äsopische Fabeln in metrische Form umsetzte. Als Grund dafür aber gab er dem neugierigen Frager an, es sei ihm im früheren Leben manchmal von allerlei Traumgestalten die Mahnung zugerufen worden, er solle eifrig die Musenkunst üben. Er habe das bisher als bloße Ermunterung hingenommen, fortzufahren in seinem Eifer um Erkenntnis der Wahrheit und Bekämpfung des Irrtums als der edelsten Musenkunst; wie er aber unverhofft müßige Zeit bekommen habe, da sei ihm beim Überdenken seines Lebens der Einfall gekommen, am Ende könnte der Gott, der ihm jene Mahnungen schickte, die ganz gewöhnliche Musenkunst, das Dichten, gemeint haben. Und um nun gewiß keine religiöse Pflicht unerfüllt zu lassen, ehe er abscheide, habe er damit an den ihm nächstliegenden Stoffen einige Versuche gemacht.[2] — Merkwürdiger, weil er eine Ahnung vom Bevorstehenden enthält, ist der Traum, den uns der *Kriton* erzählt.[3] Kriton ist in aller Morgenfrühe ins Gefängnis gekommen, um dem Sokrates anzusagen, daß wohl im

[1] *Pol.* 496c *τὸ δ' ἡμέτερον οὐκ ἄξιον λέγειν, τὸ δαιμόνιον σημεῖον· ἢ γάρ πού τινι ἄλλῳ ἢ οὐδενὶ τῶν ἔμπροσθεν γέγονε.* — In anderem Sinne wird *Tim.* 90a von dem *θεῖον τῆς ψυχῆς* ausgesagt *ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ δέδωκεν.*

[2] *Phaid.* 60d ff. — Vgl. übrigens dazu Weinreich *Heilungswunder* S. 5. [3] *Krit.* 44ab.

Verlauf des Tages das heilige Schiff von Delos zurückkommen werde, dessen Eintreffen für den folgenden Tag die Vollstreckung des Todesurteils zu bedeuten habe. Es sei schon an der Südspitze Attikas vor Anker gegangen. Sokrates erwidert in aller Ruhe, wenn es Gott so gefalle, dann sei es ihm recht, doch glaube er, daß das Schiff erst am nächsten Tag zu erwarten sei. Denn soeben habe er einen Traum gehabt, den er in diesem Sinne verstehe. „Es war mir", erzählt er, „als trete ein schönes wohlgestaltetes Weib in weißen Kleidern zu mir heran. Sie rief mich mit Namen und sagte: 'Sokrates, heute über drei Tage magst heim du nach Phthia gelangen'."[1] „Ein seltsamer Traum", bemerkt Kriton darauf. „Ja, aber jedenfalls deutlich, dünkt mich", sagt Sokrates. Ich zweifle nicht, daß wir in dem Bericht ein zuverlässiges geschichtliches Zeugnis haben, und daß der ahnungsvolle Traum wirklich in Erfüllung gegangen sei, weil sonst der Berichterstatter wohl nicht unterlassen hätte, uns das Gegenteil anzudeuten. Und so glaubte also auch Platon an das Vorkommen vorbedeutender Träume und rechnete sie zu den von Gott den Menschen in bewußtlosem Zustand eingegebenen Weissagungen, deren Theorie im *Phaidros* entwickelt wird.[2]

Es ist recht auffallend, wie oft Platon von göttlichen Schickungen, gnädigem göttlichen Beistand, Verhütung von Unheil durch das Walten der göttlichen Macht spricht, und zwar durchaus nicht bloß in populär gehaltenen ermahnenden Abschnitten. Nicht bloß hat die ganze Einrichtung der Welt Gott zum Urheber (nach dem *Timaios, Philebos* und den *Nomoi*), sondern es sind namentlich auch die edelsten Teile der menschlichen Seele unmittelbar von ihm geschaffen. Alle geistigen Vorzüge, die einzelne Menschen vor der Menge unterscheidend auszeichnen, sind ihnen von Gott verliehen. Die Ahnungen, die im Gemüt des Sehers und Zeichendeuters aufsteigen, sind von ihm gewirkt; die Erhabenheit und der Tief-

[1] Nach *Ilias* IX, 363. [2] *Phdr.* 244 a ff.

sinn des Dichters, der uns verborgene Zusammenhänge des Seins und Werdens enthüllt und dunkle Rätsel des Lebens auslegt, sind sein Geschenk. In göttlicher Begeisterung (als *ἔνθεοι* oder *ἐνθουσιάζοντες*) oder, wie der *Phaidros* sagt, von gottgewirktem Wahnsinn getrieben [1] tragen jene ihre Sprüche vor und dichten diese die unser Herz beruhigenden oder erschütternden und erhebenden Werke, über deren Gehalt und Sinn sie selber weniger klare Rechenschaft geben können als ihre Hörer, die gewöhnlichen nüchternen Menschen. Um dieser wunderbaren Gaben willen werden sie wohl alle und werden namentlich die Hervorragenden unter ihnen, ein Homeros, ein Tyrtaios als göttliche oder gottgeliebte, gottbegnadete Männer bezeichnet. Der *Menon* fügt unter dieser Bezeichnung den Wahrsagern, Sehern und Dichtern noch die Staatsmänner bei, die, ohne klare Einsicht in ihre Aufgaben zu besitzen, diese doch mit Treffsicherheit in richtiger Meinung gut lösen. Auch sie, erklärt er, „können wir göttlich und begeistert nennen, als berührt vom Hauche der Gottheit und ergriffen von ihrer Gewalt, wenn sie durch ihre Ratschläge so manche wichtige Angelegenheit in die richtige Bahn leiten, ohne doch eigentliche Einsicht zu haben in das, was sie sagen.“ [2]

Aber ein Geschenk göttlicher Gnade sind auch hohe Verstandesgaben, ist insbesondere die philosophische Anlage, in der Wissens- und Forschungsdrang die stärkste Triebfeder bildet.[3] Und ebenso ist es besondere göttliche Gnade, wenn ein Mensch so veranlagt ist, daß in seinem Innern von Anfang an schon das rechte Verhältnis zwischen den vernünftigen und unvernünftigen Trieben besteht, daß er also, in dunklem Drange

[1] einem Wahnsinn, dessen Eingebungen der menschlichen Besonnenheit überlegen sind: *Phaidr.* 256 b.

[2] *καὶ τοὺς πολιτικοὺς οὐχ ἥκιστα τούτων φαῖμεν ἂν θείους τε εἶναι καὶ ἐνθουσιάζειν, ἐπίπνους ὄντας καὶ κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ, ὅταν κατορθῶσι λέγοντες πολλὰ καὶ μεγάλα πράγματα, μηδὲν εἰδότες ὧν λέγουσιν.* Men. 99 d.

[3] Göttlich nennt Theodoros *Soph.* 216 b alle Philosophen. Vgl. *Pol.* 500 d (383 c).

des rechten Wegs sich bewußt, ohne Mühen, ohne Kampf und Entsagung in der harmonischen Zusammenstimmung aller seelischen Kräfte und Regungen das höchste Glück, das einem Menschen werden kann, genießen darf. Solcher Art sind die „gottbegnadeten Menschen“, von denen die *Nomoi* meinen, daß ihrer wohl in jeglichem Staat einige zu finden seien, die kennen zu lernen immer von großem Werte sei. Und selbstverständlich hat auch der Mensch, der sich etwa allmählich zu diesem Ziele der harmonischen Gestaltung seines Inneren durchringt, diesen Erfolg Gott zu danken, da ja das Beste in ihm, die Kraft des Denkens und vernunftgemäßen Strebens, der göttliche Teil seiner Seele ist. Ich habe als Motto dem 1. Band meines *Platon* das Wort des Olympiodoros vorgesetzt, man sage, Homeros und Platon allein seien durchaus harmonische Seelen gewesen. Vorzugsweise dieser Eindruck seines ganzen Wesens wird die Ursache sein, weshalb Platon so oft der göttliche genannt worden ist, und auch für die Anwendung dieses Eigenschaftswortes auf den einzigartigen unter den Dichtern kommt das mit in Betracht.

Daß in einem einzelnen Menschen in irgendwelcher Hinsicht das ideale Menschentum sich völlig verwirklichte, wird freilich nach Platons Überzeugung nicht möglich sein. Wo es geschehen und ein Mensch zu der Stufe der Vollkommenheit gelangt wäre, daß er, in sich selber das Gesetz des Handelns tragend, an keinem äußeren Gesetz der Führung und Stütze bedürfte, wäre dieser durch „göttliche Fügung ins Leben eingetreten“[1], und nicht bloß er selbst hätte sich besonderer göttlicher Gnade zu erfreuen, sondern auch die Menschen, mit denen er zusammenlebte, und die sein Wirken zu erfahren hätten. Es gilt das aber auch bei nur annähernder Verwirklichung des Ideals. So war es göttliche Fügung für Sparta

[1] Vgl. *Nom.* 875 c *ἐπεὶ ταῦτα εἴ ποτέ τις ἀνθρώπων φύσει ἱκανός, θείᾳ μοίρᾳ γεννηθείς, παραλαβεῖν δυνατὸς εἴη, νόμων οὐδὲν ἂν δέοιτο τῶν ἀρξόντων ἑαυτοῦ.*

und für Athen, daß ihnen in Lykurgos und Solon Männer beschert worden sind, die alle Fähigkeiten eines guten Gesetzgebers besaßen. Und göttliche Fügung hat es auch bewirkt, daß die äußeren Umstände so lagen, daß die Weisheit dieser außerordentlichen Männer zur Geltung kommen konnte, indem sie die Gelegenheit und Macht erhielten, das ganze Staatswesen nach ihrem Sinne neu zu ordnen. Überhaupt sind immer auch die äußeren Verhältnisse gottgefügt, die es mit sich bringen, daß Gutes und Nützliches verwirklicht werden kann, oder daß Schädigungen nicht eintreten. Besonders in der Geschichte Spartas ist die bewahrende göttliche Fürsorge zu wiederholten Malen deutlich erkennbar geworden: schon vor Lykurgos' Zeit darin, daß die Notlage zur Einrichtung gemeinsamer Mahlzeiten für die Männer führte[1], und daß die königliche Macht, deren verantwortungsloser Alleinbesitz für Menschen allzu verführerisch ist, zwischen zwei Häusern zu teilen war; später darin, daß ein weiser Gesetzgeber zu weiterer Beschränkung der Königsmacht das Aufsichtsamt der Ephoren einsetzte.[2] Schon daraus ersieht man, daß Gott den Menschen auch Unangenehmes, Not und Drangsal schickt, um ihnen zu nützen und sie vor Gleichgültigkeit, Trägheit, Erschlaffung zu bewahren. Der *Kritias* sollte das an einer frei erfundenen Erzählung von dem Schicksal der Atlantiker veranschaulichen. In den letzten Sätzen, mit denen der Roman abbricht, wird uns der göttliche Ratschluß enthüllt: „Zeus, der Gott der Götter, der in gesetzlicher Ordnung waltet, dessen Blick solches nicht verborgen bleibt, nahm wahr, daß

[1] *ἐκ θείας τινὸς ἀνάγκης* sind sie nach *Nom.* 780 e eingerichtet worden.

[2] *Nom.* 691 d e *θεός, οἶμαι, κηδόμενος ὑμῶν τις, ὃς τὰ μέλλοντα προορῶν, δίδυμον ὑμῖν φυτεύσας τὴν τῶν βασιλέων γένεσιν ἐκ μονογενοῦς, εἰς τὸ μέτριον μᾶλλον συνέστειλε· καὶ μετὰ τοῦτο ἔτι φύσις τις ἀνθρωπίνη μεμιγμένη θείᾳ τινὶ δυνάμει* (damit ist Lykurgos gekennzeichnet und nachher, 696 a werden seine Ordnungen beschrieben als solche *ἃς . . . τὸ κατ' ἀρχὰς ὑμῖν θεῖον παρὰ θεοῦ διεμαντεύσατό τινος*) *κατιδοῦσα ὑμῶν τὴν ἀρχὴν φλεγμαίνουσαν ἔτι, μίγνυσι τὴν κατὰ γῆρας σώφρονα δύναμιν τῇ κατὰ γένος αὐθάδει ῥώμῃ, τὴν τῶν ὀκτὼ καὶ εἴκοσι γερόντων ἰσόψηφον εἰς τὰ μέγιστα τῇ τῶν βασιλέων ποιήσασα δυνάμει. ὁ δὲ τρίτος σωτὴρ ὑμῖν κτλ.*

ein edles Geschlecht jämmerlich entarte und verkomme. Darum beschloß er, das Volk zu strafen, damit es wieder zur Besinnung gebracht und gebessert würde."[1] Göttliche Bewahrung ist es, wenn Krankheit, Verbannung, ärmliche äußere Verhältnisse die bestveranlagten Menschen vom Verkehr mit der Welt abschließen: dadurch werden ihnen Schmeichler und Verführer ferngehalten. Das Volk von Athen hätte es mit Dank gegen Gott erkennen sollen, daß es durch Sokrates immer in seiner trägen, behaglichen Ruhe gestört, daß jeder einzelne, wo er mit diesem Herzensprüfer und Gewissenserwecker zusammentraf, von ihm aufgerüttelt und zur Selbstbesinnung, zum Insichgehen gemahnt wurde.[2] In der *Politeia* hat Platon die Grundgesetze entworfen, nach denen der ideale Staat geordnet werden soll. Dazu reichte menschliche Weisheit aus. Aber weiter vermag sie nicht. Nur Gott allein ist imstande, die Bedingungen zu schaffen, durch die einmal[3] dieser Staat in der Wirklichkeit Bestand gewinnen kann: es wird das geschehen, wo er die Philosophen nötigt, sich der Leitung des Staates zu bemächtigen, oder die Machthaber mit philosophischem Sinn erfüllt, oder, wie Platon wörtlich sagt, sobald „den Philosophen, diesen

---

[1] Eine Stadt, die Zugang zur See hat und in fruchtbarer Landschaft liegt, bedarf nach der Meinung des greisen Atheners in den *Nomoi* *μεγάλου τινὸς σωτῆρός τε καὶ νομοθετῶν θείων τινῶν.* Sonst werden die äußeren Vorteile ihr zum Unsegen. — Wenn in der allgemeinen Unbeständigkeit aller menschlichen Dinge irgendwo die bestehenden Ordnungen und Sitten lange Zeit sich erhalten, wie in Ägypten Jahrhunderte hindurch, so wird das mancher langweilig finden, aber auch das geschieht nach *Nom.* 798b *κατά τινα θείαν εὐτυχίαν.*

[2] Die bekannten Stellen der *Apologia*, die hierhergehören, sind: 30a *ταῦτα γὰρ κελεύει ὁ θεός, εὖ ἴστε, καὶ ἐγὼ οἴομαι οὐδέν πω ὑμῖν μεῖζον ἀγαθὸν γενέσθαι ἐν τῇ πόλει ἢ τὴν ἐμὴν τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν.* — d e *μή τι ἐξαμάρτητε περὶ τὴν τοῦ θεοῦ δόσιν ὑμῖν ἐμοῦ καταψηφισάμενοι. ἐὰν γὰρ ἐμὲ ἀποκτείνητε, οὐ ῥᾳδίως ἄλλον τοιοῦτον εὑρήσετε ἀτεχνῶς . . . προσκείμενον τῇ πόλει ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ὥσπερ ἵππῳ μεγάλῳ μὲν καὶ γενναίῳ, ὑπὸ μεγέθους δὲ νωθεστέρῳ καὶ δεομένῳ ἐγείρεσθαι ὑπὸ μύωπός τινος κτλ.*

[3] Man wird mit dem Ausdruck des biblischen Schriftstellers sagen dürfen: „wenn die Zeit erfüllt sein wird".

in geringer Zahl Vorhandenen, die jetzt als unnütz verschrien werden, durch ein günstiges Geschick[1] die Notwendigkeit sich aufdrängt, mögen sie wollen oder nicht, um ihre Mitbürger sich anzunehmen, und ihren Mitbürgern, auf sie zu hören, oder sobald einmal die Söhne der heutigen Machthaber und Könige oder diese selber zufolge göttlicher Eingebung (ἔκ τινος θείας ἐπιπνοίας) wahre Begeisterung für wahre Philosophie erfaßt".[2]

Wenn aber unsere menschliche Ungeduld das nicht glaubt erwarten zu können, so müssen wir sie beschwichtigen durch die Erinnerung, daß eine endlose Dauer der Zeit zur Verfügung steht und daß vor Gottes Ewigkeit die längsten Zeiträume ins unendlich Kleine zusammenschwinden. Auch daß eine ideale staatliche Ordnung ohne allmählichen Abbruch und Verschlechterung sich erhalte in der Welt, in der alles sich wandelt und bewegt, kann nur durch Gottes Gnade gewährleistet werden. Und ewig bestehen kann sie überhaupt nicht.[3] Schon die Menge dieser aus Schriften ganz verschiedener Zeit entnommenen Stellen beweist, daß bei Platon auch die häufig gebrauchten Wendungen „mit göttlichem Beistand", „mit Gott", „so Gott will" und dgl. keine Redeblüten sind, die er entweder gedankenlos aus dem üblichen Sprachgebrauch übernähme, oder mit denen er er eine gemütliche Beeinflussung der Leser beabsichtigte, dem Grundsatz huldigend[4], man dürfe von der schlichten Wahrheit abweichen, um einen guten Zweck zu er-

[1] So darf ich ἐκ τύχης übersetzen, denn das Ereignis wird ein εὐτυχές sein, und dieses Wort ist bei Platon ziemlich gleichbedeutend mit θεῖον.

[2] *Pol.* 499 b c.

[3] *Pol.* 546 a ff. Die Rätselzahl, deren Lösung unserem Verstand den Zeitpunkt bezeichnete, in dem besondere Vorsicht notwendig ist, damit nicht παρὰ καιρόν Ehen eingegangen werden, aus denen οὐκ εὐφυεῖς οὐδ' εὐτυχεῖς παῖδες entsprießen, soll wohl vor allem die Unberechenbarkeit der Verhältnisse andeuten. Das οὐκ εὐτυχεῖς aber samt dem παρὰ καιρόν bildet den Gegensatz zu ἐκ τύχης in 499 b, vgl. Anm. 1.

[4] den er ja für die Leiter des Staats anerkennt, vgl. *Pol.* 389 b 459 c, Nom. 663 d. f.

reichen, sondern daß sie bei ihm ihren vollen und ernsten Sinn haben.[1]

Wenn wir nun immer wieder von den Wirkungen Gottes in der Welt im allgemeinen und in der Seele der Menschen im besonderen hören: was ist eigentlich das Wesen Gottes selber? wie stellt sich Platon dieses vor?

Schon mehrfach habe ich anstatt des Wortes Gott Umschreibungen gebraucht wie: die in der Welt wirkende oder waltende geistige Macht. Das durfte ich ohne weiteres im Anschluß z. B. an die Darstellung des *Timaios*. Ich greife aus dieser Schrift den Abschnitt heraus, der die Gestaltung der Welt durch ihren göttlichen Baumeister schildert.[2] Die Grundgedanken sind folgende: Gott ist gut. „Der Gute hegt niemals Mißgunst irgendeinem anderen gegenüber. Von dieser Regung frei wollte Gott, daß alles ihm selber möglichst ähnlich werde; . . . also er wollte, daß alles gut sei und nach Möglichkeit nichts schlecht." Sein Werk begann er nun damit, daß er eine Seele schuf, die den zuvor chaotischen und unregelmäßig durcheinanderwogenden Stoff beherrschen sollte, und daß er diesen dann nach klaren mathematischen Verhältnissen gliederte und formte. Er verfuhr dabei ähnlich wie ein menschlicher Künstler, indem er sich ein inneres Bild dessen, was werden sollte, vor Augen stellte. Dieses Vorbild des Kosmos ist für ihn der allgemeine Gedanke des lebendigen Organismus oder die Ur- und Grundform eines Lebewesens[3], die, unsinnlich und

[1] Im Mund eines Protagoras freilich bedeutet *σὺν θεῷ εἰπεῖν* nichts weiter als unser „unbeschrien", „unberufen", *Prot.* 317b. Aber ganz anderer Art sind die Stellen, wo Sokrates diese Redewendung braucht.

[2] *Tim.* 39c ff.

[3] Die griechischen Ausdrücke, die nacheinander zu seiner Beschreibung gebraucht werden, sind: (*ζῷον*) *οὗ ἔστι τἆλλα ζῷα καθ' ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια* — *τὰ . . . νοητὰ ζῷα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει* *Tim.* 30c — *τὸ τῶν νοουμένων κάλλιστον καὶ κατὰ πάντα τέλεον* (*ζῷον*) 30d — *ζῷον ἀίδιον* — *ἡ τοῦ ζῴου φύσις . . . οὖσα αἰώνιος* 37d — *ἡ διαιωνία φύσις* 38b (*τὸ . . . πάντα αἰῶνα ὄν* c) — *τὸ ὃ ἔστι ζῷον*, in dem der *νοῦς* die *ἰδέας* aller anderen *ζῷα* (als *ἐνούσας*) begriffen sieht 39e.

ohne Bewegung und deshalb auch ohne zeitlich beschränkte Dauer, alle besonderen möglichen Ausprägungen lebendigen Daseins in sich schließt. Wir dürfen unbedenklich dafür auch einsetzen: die Idee des Lebendigen.[1] Auch die dieser umfassenden Idee logisch untergeordneten Formen erschaute der göttliche Geist, und da er die allgemeine Idee in getreuer Nachbildung verwirklichen wollte, mußte er diese ihre möglichen Sondergestaltungen mit verwirklichen. Die eine von ihnen, die der himmlischen Organismen oder der Gestirne, hat er selber ins Dasein gerufen; dann hat er dafür gesorgt, daß diese „gewordenen Götter“ unter seinem Antrieb und nach seinem Plane die übrigen Lebewesen, die Bewohner der Luft, des Wassers, der Erde ausgestalten, womit eben das Vorbild, das er vor Augen hatte, zu voller Darstellung gekommen ist. Mit der Gestaltung des belebten Stoffes aber ist auch die Zeit entstanden, das rastlos bewegte Abbild der wandellosen Ewigkeit, und sie wird so lange währen, als es Gott gefällt, eine gestaltete Welt bestehen zu lassen.

Manche Einzelzüge der Schilderung[2] sind schwer verständlich. Wir wollen uns aber auf die Schwierigkeiten nur so weit einlassen, als sie die Vorstellung von Gott und sein Verhältnis zur Weltseele und zu den Ideen betreffen.

Untersuchen wir zunächst einmal, was die Beseelung des Alls durch Gott für einen bestimmten Sinn hat. Schon im *Phaidon* tritt der Gedanke hervor, eine Untersuchung der Ursachen alles Werdens und Vergehens, d. h. mit anderen Worten des gesamten Weltgeschehens, verflechte sich in innigstem Zusammenhang mit der Frage nach dem Wesen der Seele. Das

[1] Schon der Ausdruck *ὃ ἔστι ζῷον* und *ἡ τοῦ ζῴου φύσις* gibt dazu die Berechtigung.

[2] zum Teil hier übergangene, wie insbesondere die Angaben über die Grundbestandteile der Seele und deren Zusammenmischung durch Gott. — Wer anstatt der hier möglichst zusammengedrängten Darstellung eine ausführlichere haben will, möge meine *platonischen Altersschriften* nachsehen, S. 105 ff.

wird deutlicher durch die Erklärung des *Phaidros,* daß die Seele als Prinzip des Lebens Ausgangspunkt jeder Bewegung sei.[1] Der *Sophistes* gelangt in seinem Bemühen, aus den sich widersprechenden Bestimmungen, die frühere Denker dem Wirklichkeitsbegriff gegeben haben, durch Vergleichung und kritische Beurteilung eine neue haltbare Definition zu gewinnen, zu dem vorläufigen Ergebnis[2]: Sein ist gleich Wirken und Leiden; dabei macht er aber noch die Andeutung, daß der volle Inhalt des Begriffs für uns nur verständlich werden könne, wenn der Blick auf die gesamte Weltwirklichkeit hingerichtet werde, zu der eben auch die bewegenden Kräfte gehören und die Vernunft, die nur in einer Seele wohnen könne[3]; auch gibt er die ausdrückliche Erklärung ab, daß das denkende Vorstellen unsinnlicher Gegenstände eine gewisse Wirklichkeit derselben bezeuge, weil es nicht anders verstanden werden könne, als daß sie auf das vorstellende Subjekt entweder eine Einwirkung ausüben oder von ihm eine solche erfahren oder beides zugleich.[4] Hierdurch erhält der Begriff der Seele eine unsichere Fassung: es ist nicht klar, wie sich das Merkmal, Bewegungen einzuleiten, zu dem psychischen Merkmal des Vorstellens und anderen psychischen Regungen, die sonst der Seele noch zugesprochen werden[5], verhalte, ob sie als notwendig miteinander verbunden gedacht werden sollen, oder ob Seelen angenommen werden, die bloß mechanische oder auch (in den Pflanzen)

---

[1] Die *Nomoi* führen das noch mehr ins einzelne aus, 815b ff.

[2] Vgl. 247c.

[3] *Soph.* 249a, vgl. *Tim.* 30b *νοῦν . . . χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ* und *Phil.* 30c *σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην.* [4] *Soph.* 248de.

[5] z. B. werden in *Pol.* 353d als *ἔργα ψυχῆς* aufgeführt *τὸ ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἄρχειν καὶ βουλεύεσθαι (καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα)*, und freilich auch *τὸ ζῆν.* Übrigens steckt die Unklarheit schon im *Phaidon,* sofern die dort vorgetragenen Unsterblichkeitsbeweise nicht bloß die Unzerstörbarkeit der Lebenskraft im Auge haben, sondern das Fortbestehen psychischer Eigenschaften oder Bestimmtheiten, wie namentlich des von einer Seele aufgenommenen Wissensinhalts. Vgl. namentlich *Phd.* 70b, 76de (107a).

mechanische und vegetative Kräfte entfalten.[1] Und die Unsicherheit, die wir hier bemerken, betrifft nun eben auch den *Timaios*. Der Pinsel, den Platon dort benützt zur Erzählung von der Zusammenmischung der Seelensubstanzen durch den Weltgestalter, ist so tief in den Farbentopf des Mythos getaucht, daß wohl niemand je imstande sein wird, überzeugend nachzuweisen, wie wir das einzelne uns auszudeuten haben; nur so viel hat Platon selber ganz deutlich gemacht, daß wir ihn hier nicht wörtlich verstehen dürfen. Indem er weiterhin schildert, wie die Seele der Welt zerteilt und aus ihr gleichsam das Gerüste gezimmert wird, in das der göttliche Baumeister den Wunderbau des Kosmos hineinfügt, erweckt er uns die Vorstellung unsichtbarer Kraftlinien, die dazu angetan sind, die himmlischen Körper in fest bestimmten Bahnen zu halten und weiterhin das Entstehen der Hauptarten unorganischer Gebilde und lebender Geschöpfe durch Formgesetze zu regeln, denen jede einzelne konkrete Erscheinung unterworfen ist. Nehmen wir dementsprechend die Weltseele als Inbegriff bloß der bewegenden und organisatorischen Kräfte, so werden wir voll befriedigt durch die Vorstellung, Gott habe den Stoff dadurch beseelt, daß er ihn gestaltete: der Anstoß, den er gab, wirkte fort und wirkt noch. Der aber diesen Anstoß gab, steht außerhalb, als transzendenter Gott, zufrieden damit, daß die von ihm gestiftete Ordnung sich erhält und die Kräfte, die er in die Welt durch ihre „Beseelung" gelegt hat, in unbewußt zwecktätigem Wirken die Ausführung seines Planes sichern.

Müssen wir dagegen der Weltseele selbst Erwägungen, Zweckgedanken, Willen beilegen — und das wird uns durch gewisse Stellen des *Timaios* aufgedrungen[2] —, dann wird es nicht möglich sein, sie von der Seele Gottes oder von Gott selbst zu unterscheiden. So geht denn Gott in der Welt auf und stellt sich als ihr immanent dar.

[1] Auch der *Philebos* bringt uns darüber keine Sicherheit.

[2] *Tim.* 37 a ff.

Nehmen wir den Ausgangspunkt unserer Untersuchung anderswo und fragen: Welcher Art ist die Wirklichkeit, die dem Vorbild der Welt zukommt, das Gott bei seiner gestaltenden Tätigkeit vor Augen gehabt haben soll?

Wo ein menschlicher Künstler nicht eben kopiert (sei es ein von anderen geschaffenes Kunstwerk oder eine Naturerscheinung), sondern schöpferisch tätig ist, da gibt es nichts, was er sich sinnlich in konkreter Gestalt vor Augen halten könnte. Und doch schafft er nach einem Vorbild, das seinen Geist erregt und seine Phantasie befruchtet. Ähnlich ist es sogar mit der Tätigkeit eines selbständigen Handwerkers. Der Schreiner z. B. zimmert, wie die *Politeia* ausführt, ein Bettgestell, indem er nicht auf andere zuvor gefertigte solche Gestelle, sondern auf das unsinnliche Vorbild, nach dem unzählige Bettgestelle gefertigt worden sind, hinschaut oder auf die „Idee" des Bettgestells.[1] Wir möchten vielleicht behaupten, diese unsinnlichen Vorbilder oder Musterbilder seien bloße Gedankengebilde und haben keine andere Wirklichkeit. Allein Platons Meinung ist das nicht.[2] Die Idee des Bettes ist ihm etwas anderes als das bloß vorgestellte Bett oder der Begriff des Bettes, den wir etwa damit definieren könnten, daß wir den Zweck angeben, dem jedes Bett dienen soll. Sie ist, wie er sich ausdrückt, von Gott als eine Naturwirklichkeit geschaffen[3] — mit anderen Worten etwas in der Natur selbst

[1] *Pol.* 596 b; ähnlich *Krat.* 389 b.

[2] cf. *Parm.* 132 b c, *Tim.* 51 c ff. Beachtenswert sind auch die Gedanken, die darüber Plotin *Enn.* VI 6, 6 ausspricht, namentlich: *δεῖ λαβεῖν τὴν οὐσίαν καθόλου τῶν εἰδῶν, ὅτι ἐστὶν οὐχὶ νοήσαντος ἕκαστον τοῦ νενοηκότος, εἶτ' αὐτῇ τῇ νοήσει τὴν ὑπόστασιν αὐτῶν παρασχομένου. οὐ γὰρ ὅτι ἐνόησε τί ποτ' ἐστὶ δικαιοσύνη, δικαιοσύνη ἐγένετο, οὐδ' ὅτι ἐνόησε τί ποτ' ἐστὶ κίνησις, κίνησις ὑπέστη . . . τί γάρ ἐστι τὸ νενοηκέναι δικαιοσύνην ἢ κίνησιν ἢ τὸ τί ἐστιν αὐτῶν λαβόντα; τοῦτο δὲ ταὐτὸν τῷ μὴ ὑφεστῶτος πράγματος λόγον λαβεῖν· ὅπερ ἀδύνατον.*

[3] Gott ist *φυτουργός* der *αὐτὴ ὃ ἔστι κλίνη*, der Handwerker, der eine *κλίνη* herstellt, *μιμητής* derselben, der Maler, der sie abzeichnet, oder wer sie mit Worten beschreibt, *τοῦ τρίτου γεννήματος ἀπὸ τῆς φύσεως μιμητής* *Pol.* 597 c ff.

Begründetes — nämlich der Natur des Menschen, der sich seine Zwecke setzt —; und ihre Vorstellung, ihr Begriff unterscheidet sich dadurch von irgendwelchen Vorstellungen widernatürlicher und unnatürlicher (etwa zweckwidriger, für den menschlichen Gebrauch nicht tauglicher oder lebensunfähiger) Gebilde.[1] Das Wort Idee braucht Platon überhaupt, wie ich das an anderer Stelle auseinanderzusetzen gesucht habe[2], als Bezeichnung des objektiven Haltes oder der objektiven Grundlage des Inhaltes einer richtig gebildeten Vorstellung, in Übereinstimmung mit welcher diese ihre Wahrheit findet.

Wenn nun im *Timaios* das Schaffen Gottes durch das des menschlichen Künstlers erläutert wird, so sind wir versucht, auch dem Vorbild, auf das Gott schaut, dem *τέλεον ζῷον* oder der Idee des Organischen, des Lebendigen, eine von seinen eignen Gedanken und deren Inhalten unterschiedene, ihnen gegenüber selbständige Wirklichkeit zuzuschreiben. Jedoch die Selbständigkeit des von Menschen angeschauten Vorbildes hat ihre Wurzel in Gott, der den ganzen Wirklichkeitsbestand der Welt und damit auch die menschliche Organisation[3] samt allen ihren leiblichen und geistigen Anlagen, allen ihren Bedürfnissen und diesen entspringenden Zweckvorstellungen begründet hat. Aber wie ein Vorbild der Welt, der einzigen, einzigartigen, alles umfassenden, ehe sie selbst in ihrem sinnlichen, von übersinnlichen Kräften durchwirkten Bestande durch Gott erschaffen wurde, sich Selbständigkeit behaupten sollte außer Gott und ihm gegenüber, der doch entweder allein vor der Weltgründung vorhanden war, oder neben dem nur das Chaos des unge-

[1] Genauer kann ich das hier des Raumes halber nicht ausführen. Ich muß auf den des Druckes harrenden zweiten Band meines *Platon* verweisen.

[2] *Platon* I S. 566 ff., *Neue Unters.* S. 278 ff.

[3] Die Überzeugung, daß wir auch die Gabe unserer Vernunft von Gott erhalten haben, ist in der *Politeia* damit ausgesprochen, daß die Idee des Guten, d. h. der Begründer des Guten in der Welt, Ursache der Erkennbarkeit des Wirklichen und Ursache der Vernunfterkenntnis sei. Außerdem s. *Tim.* 41cd

gliederten und ungeformten Stoffes noch denkbar ist: das ist nicht zu sagen und nicht zu begreifen. Nur eben als Zweckgedanke Gottes und in der Wirklichkeit seines geistigen Wesens beschlossen wird sich die Idee der Welt oder die Urform des Lebewesens vorstellen lassen. Und wenn uns der *Timaios* die Belehrung gibt, Gott in seiner Güte „wollte, daß alles ihm selbst möglichst ähnlich werde“, so war er offenbar selbst das Vorbild, nach dem er die Welt gestaltete, und hat er sich selbst anschauend aus der Fülle seines eigenen Wesens genommen was er ihr mitteilte. Demnach dürften wir wohl auch jene Urform, die alle möglichen Arten organischer Wesen in sich befaßt, einfach Gott gleichsetzen.

Ist dann aber das Verhältnis Gottes zur Welt als Immanenz oder als Transzendenz zu kennzeichnen?

Ich meine, es verhalte sich so: Einigermaßen deutlich machen können wir dieses Verhältnis uns nur, indem wir künstliche Unterscheidungen nach logischen Kategorien einführen: indem wir an Gott selbst, den wir als rein geistiges Wesen fassen, den Zweckgedanken, die Lust zu schaffendem Gestalten und die Schöpfertat unterscheiden und diese unterschiedenen Seiten miteinander dem in sinnlicher Erscheinung verwirklichten Zweck gegenüberstellen. Dabei scheint dann aber Gott transzendent zu bleiben. Und dieser Schein wird befestigt, wenn wir gar die Verwirklichung seines Zweckes als, einen Vorgang uns anschaulich vergegenwärtigen wollen. Denn dabei wird die Unterscheidung von Zeitstufen notwendig, vor deren oder an deren Anfang wir nur Gott allein und noch keine Welt vor uns sehen. Jedoch Platon läßt keinen Zweifel darüber, daß er diese Art veranschaulichender Betrachtung nicht für die richtige halte, daß die Vorstellung, die wir uns dabei vom Wesen Gottes machen, fehlerhaft sei. Wenn Gott dessen Wesen unwandelbar ist, von Ewigkeit her besteht, so mußte er nach den Gesetzen seines Wesens[1] von Ewigkeit her

[1] Der θεία ἀνάγκη zufolge, vgl. S. 269ff.

ganz in demselben Sinne, nach denselben Zwecken und mit demselben Erfolge wirken, wie er es heute tut, oder zu irgendwelcher Zeit getan hat und tun wird. Was sollte er auch getan haben, ehe er die Welt schuf? Seine Güte hätte ihn ja immer dazu treiben müssen, und seiner Macht war nie eine Schranke gesetzt.

Ich habe oben den Ausdruck gebraucht: Gott sei die in der Welt waltende geistige Macht. Man wird auch sagen dürfen, er sei nach Platon Ursache und Erhalter und Träger aller geistigen Wirklichkeit; vielleicht auch: was geistig ist in der Wirklichkeit der Welt — und dazu gehört der ganze Gehalt des bloß Gewollten und Geforderten; außerdem aber gehören dazu sämtliche Ideen, die des Seinsgebietes ebenso wie die des Gebiets des Sollens —, sei ein Teil des göttlichen Wesens. Aber da Gott doch auch zugleich Ursache, Erhalter und Träger aller körperlich sinnlichen Wirklichkeit in der Welt ist, fragt es sich weiter, ob nicht geradezu auch die sinnlich körperliche Seite der Welt ein Teil von Gottes Wesen ist in entsprechendem Sinne wie die geistige.

Wir sind schon zu der Annahme hingedrängt worden, Gott selber sei das „vollkommene lebendige Wesen", das als Vorbild gedient haben soll für die Gestaltung der Welt. Nun besteht nach der gewöhnlichen Vorstellung jedes lebendige Wesen aus Seele und Leib. Nach dem *Philebos* ferner stammen die Menschenseelen aus den seelischen Bestandteilen oder Kräften des Alls, die Menschenleiber aus dessen stofflich körperlichen Bestandteilen.[1] Wenn wir uns nun nicht bedenken, den menschlichen Geist als Nachbild von Gottes Geist, Gottes Geist also als sein Vorbild zu bezeichnen, muß nicht auch von dem menschlichen Leib ausgesagt werden, er habe sein Vorbild nicht bloß im Leibe des Alls, der Welt, sondern im Leibe Gottes? Dann erst hätten wir strengsten Sinnes vollste Immanenz Gottes in der Welt, uneingeschränkten und unbedingten Pantheismus.

[1] *Phil.* 29c ff.

Aber den werden wir doch nicht als platonisch ausgeben dürfen. Es stehen gewichtige Hindernisse im Wege. Die sittlichen Eigenschaften der neidlosen Güte usw. würde ich Anstand nehmen der Weltseele zuzuschreiben.[1] Und von einem Leibe Gottes zu reden, das scheint mir eine Ausführung des *Phaidros* zu verbieten, die — im Gegensatz zur gemeinhellenischen Vorstellung, der die Götter geistleibliche Wesen sind, die nicht sterben, (*ζῷα ἀθάνατα*) — uns belehrt: „nur mit der Phantasie bilden wir die Vorstellung eines Gottes als eines unsterblichen Wesens von Seele und Leib, die wir für alle Ewigkeit miteinander verwachsen denken, ohne daß wir dergleichen gesehen oder in klaren Gedanken uns den Begriff davon gebildet hätten.“[2] Unter dem Leib Gottes dürften wir uns jedenfalls nichts anderes vorstellen als die Gesamtheit

[1] trotz *Nom.* 896 d e.

[2] *Phaidr.* 246 d e *οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου . . . πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες θεόν, ἀθάνατόν τι ζῷον, ἔχον μὲν ψυχήν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν ἀεὶ δὲ χρόνον ταῦτα ξυμπεφυκότα.* — Übrigens auch die Vorstellung von einer Seele Gottes bereitet Schwierigkeiten. Denn, wie uns der *Phaidros* belehrt (246 b), jede Seele gehört als Seele zu einem Leib und steht zur Stofflichkeit in engster Beziehung. Wollten wir aber darum den Ausdruck Seele Gottes als fehlerhaft abweisen, so hätten wir die Erklärung des *Sophistes* und des *Philebos* gegen uns (*Soph.* 249 a, *Phil.* 30 c), daß Geist nur in einer Seele vorhanden sein könne. Denn von Gottes Geist und Vernunft ist oft genug die Rede. Freilich dürfte am Ende auch dieser Ausdruck beanstandet werden, wenn Gott eben nur Geist und Vernunft und an ihm keine andere Seite seines Wesens zu unterscheiden ist. — *Philebos* 30 c spricht von der *φύσις τοῦ Διός*, in der eine königliche Seele und ein königlicher Geist wohne *διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν.* Zeus ist dabei nur eine poetische Bezeichnung des Weltganzen (stellvertretend für *τὸ πᾶν* oder *κόσμος*, womit gleichsinnig oft auch *οὐρανός* gebraucht wird, z. B. *Tim.* 92 c, *Phdr.* 245 d); die königliche Seele des Zeus also ist die Weltseele des *Timaios.* So faßt die Stelle offenbar auch Zeller *Phil. d. Gr.* II 1⁴ S. 715 A. 1, der mit Recht bemerkt, es werde dabei von der innerweltlichen Vernunft, deren Trägerin diese Seele ist, die überweltliche der Gottheit noch unterschieden, die (wie uns der *Timaios* schildert) als höchste geistige Potenz Ursache der ganzen Gestaltung und Beseelung des Kosmos ist.

dessen, was irgend in der Welt sinnenfällig ist.[1] Ich meine, gerade auch die Einschiebung einer Weltseele zwischen Gott, dem eigentlichen Gestalter der Welt, und ihrem Leibe, d. h. ihrer sinnlichen Erscheinung, in der Schilderung des *Timaios* hat die Bedeutung uns zu warnen, daß wir Gott nicht sollen völlig in der Welt aufgehen lassen. Sein Verhältnis zum sinnlichen Bestande der Welt ist nach all dem zwar nicht klar und widerspruchslos beschreibbar, aber doch als ein vermitteltes aufzufassen.

Wenn man durchaus einen fertigen Kunstausdruck zur Kennzeichnung des zwischen Gott und Welt bestehenden Verhältnisses anwenden will, so dürfte der von Chr. Krause für sein eigenes System aufgebrachte „Panentheismus" am besten passen[2], und ich glaube wirklich, das Verständnis der platonischen Gottes- und Weltauffassung kaum besser fördern zu können, als dadurch, daß ich gerade aus Krause einige Sätze folgen lasse: Gott ist „das eine Wesen, das an und in sich und durch sich auch alles ist, was ist, in dem wir alle sind."[3] „Alles ist und lebt in, mit und durch Gott. Kein Wesen ist Gott, außer allein Gott. Aber was Gott ewig schuf, das schuf er in sich selbst, unvergänglich, zu seinem Gleichnis. Die Welt ist nicht außer Gott, denn er ist alles, was ist; sie ist ebensowenig Gott selbst, sondern in und durch Gott. Was Gott in ewiger Folge, ohne Zeit und über alle Zeit schuf, das offenbart, in ewigem Bestehen zeitewig lebend, das ihm von Gott urange-

[1] In diesem Punkt weichen die Stoiker, die mit der Immanenz und dem pantheistischen Monismus vollen Ernst machen wollen, von Platon etwas ab. In ihrem Sinn darf man unbedenklich vom Leib Gottes reden: er ist Licht oder feuriger Hauch. Aber das ist er nur nach seiner stofflichen Erscheinung; zugleich aber hat er eine geistige Seite oder ist er geradezu geistigen Wesens. Vgl. Chrysippos bei Diels *Doxogr. Gr.* 306, 545.

[2] Eisler kennzeichnet ihn als „eine Synthese von Theismus und Pantheismus", „wonach Gott der Welt immanent und zugleich zu ihr transzendent ist", und macht als Vertreter desselben außer Krause u. a. Plotin und Fechner namhaft. *Wörterb. d. philos. Begr*[3] II S. 970f.

[3] *Vorles. üb. d. Syst.* S. 224.

stammte Wesentliche in stetig neuer Gestaltung, und Gott, sofern er über alle Zeit ist, wirket stetig ein in das Leben aller Dinge, welches ewig ist, mit und durch ihn als ein Alleben besteht."[1] Daneben mögen noch einige Sätze Fechners gestellt werden, der sich Platon noch viel mehr annähert als Krause, indem er auch Pflanzen- und Gestirnseelen anerkennt und von einem Geist der Erde spricht. „Es ist ein Gott, dessen unendliches und ewiges Dasein das gesamte endliche und zeitliche Dasein nicht sich äußerlich gegenüber noch äußerlich unter sich, sondern in sich aufgehoben und sich untergeordnet hat." — „Gott ist das All oder der Geist des Alls, je nachdem man es fassen will. Die Verschiedenheit dieser Fassung betrifft bloß das Wort, nicht die Sache." — „Der Stufenbau der Welt ist wesentlich derart, daß jede höhere Stufe eine Mehrheit einander nebengeordneter Glieder niederer Stufe zugleich körperlich und geistig umfaßt, deren im höheren gemeinsam eingeschlossenes Bewußtsein gegen einander abgeschlossen und von einer mehr oder weniger abgeschlossenen Körperform getragen ist. Doch kann die höhere Stufe weder körperlich noch geistig als bloße Summe dieser individuell bewußten Glieder betrachtet werden, sondern verknüpft vielmehr dieselben durch einen darüber hinausreichenden körperlichen und Bewußtseinsinhalt." — „Glaubt man wirklich, daß Gott in seiner Welt allgegenwärtig ist und waltet, so wird man auch zu glauben haben, daß er in die Erde mit seinem Wesen und Wirken in anderer Weise als in jede Weltsphäre eingehe und, nachdem der Mensch an seinem eigenen Leib und seiner Seele das Beispiel hat, wie Gott in Teilen seiner Welt individuell leben, weben und wirken kann, auch die Zeichen der höheren Individualität zu erkennen und anzuerkennen wissen."[2] — „Daß unser Inbegriffensein in einem Geist der Erde eine Scheidewand zwischen uns und Gott errichte, ist

[1] *Urb. d. Menschh.* S. 4.

[2] Die Sätze sind entnommen aus *Tagesansicht* S. 65, *Üb. d. Seelenfrage* S. 223, 174, 171.

so untriftig, als daß das Zimmer eine Scheide zwischen mir und dem Hause, worin ich wohne, bilde. Ist die Erde Gottes, so sind wir Gottes, indem wir der Erde sind. Es ist nur das Inbegriffensein unserer Individualität in einer höheren Individualität, die endlich in Gott inbegriffen ist, ein Grund mehr, daß wir von keinem gleichgültigen Aufgehen unser selbst in Gott sprechen können."

Untersuchen wir auch das Verhältnis Gottes zu den Ideen noch näher. Ich habe den Satz aufgestellt, das Vorbild, nach dem Gott die Welt gestaltet hat, das *ζῷον τέλεον* oder *ὅ ἐστι ζῷον*, darf als eine Idee bezeichnet werden, nämlich als die Idee des Organismus oder des Inbegriffs aller Lebenskeime und Lebenskräfte. Unter Idee aber verstehe ich den objektiven Halt einer Vorstellung, der dieser ihre Richtigkeit verbürgt und sie vor verkehrten, falschen Vorstellungen auszeichnet. Und es hat sich gezeigt, daß diese Idee vor der Weltschöpfung und vor dem Bestehen irgendwelcher Zeit nicht als selbständig außer und neben Gott bestehend vorgestellt werden kann; daß sie vielmehr, wenn wir sie nicht künstlich in logischer Abstraktion lostrennen, mit Gott zusammenfließt, oder eine Seite, einen Teil seines Wesens selber bildet.

Die Ideen insgesamt, die so vielfacher Art und so groß an Zahl sind, als es sprachlich mit Wörtern von Gattungs- oder Artbedeutung benennbare Dinge und Eigenschaften oder Verhältnisse gibt[1], bilden ein wohlgeordnetes Reich, dessen ganze Gliederung die dialektische Begriffsuntersuchung feststellen und, indem sie von einem höchsten Oberbegriff aus stufenweise zu ihm unmittelbar und mittelbar untergeordneten Begriffen fortschreitet, im allbefassenden Begriffssystem zur Darstellung bringen will. Soweit dieses System im einzelnen

[1] Außer den Demonstrativis, wie hier, das, jenes, die ihrer Natur nach das nur einmal und einzig in bestimmtem Augenblick an einer Stelle des Raumes Befindliche bezeichnen, werden so gut wie alle flektierbaren Wörter der Sprache solche Allgemeinbedeutung haben.

fehlerlos hergestellt ist, bietet es die logische Abspiegelung von Verhältnissen, die objektiv zwischen den Ideen bestehen. Als umfassendsten Oberbegriff möchten wir den der Idee des Wirklichen oder Seienden erwarten.[1] Aber die *Politeia* stellt bekanntlich die Idee des Guten an die Spitze des Ideenreiches, und sie gibt von ihr eine Schilderung, deren warme leuchtkräftige Farben nicht aus bloß nüchterner Erwägung von Verhältnissen des logischen Begriffsschemas stammen. Genau erkennbar, sagt sie uns, und beschreibbar ist jener höchste der Gegenstände, auf die sich unser Denken hinrichten kann, nicht; nur durch eine Vergleichung kann seine Bedeutung einigermaßen verständlich gemacht werden: Wie das ganze Reich des Sichtbaren beherrscht wird von der Sonne, die Ursache des Werdens und Wachstums der sinnlichen Dinge ist und Quelle des Lichts, das ihnen ihre Sichtbarkeit verleiht, so wird das Reich des Unsichtbaren beherrscht von der Idee des Guten, die für die Gegenstände dieses Reiches Ursache ihres Bestandes und Wesens ist und das Licht der Wahrheit ausstrahlen läßt, dem sie ihre Erkennbarkeit verdanken. Das ganze Reich des Sichtbaren aber verhält sich zu dem des Unsichtbaren wie ein Abklatsch oder eine Abspiegelung zu ihrem Original. Und wie die Sonne verschieden ist von den beleuchteten Gegenständen und dem Licht und vom Auge, das sie wahrnimmt, und seiner Sehkraft, so ist die Idee des Guten verschieden von allem, was sie wirkt und anregt, und ragt an Erhabenheit und Macht noch hinaus über das wesenhafte Sein.

Idee des Guten: das Wort also besagt nichts anderes als die objektive Grundlage, die Ursache des Guten oder das Gute in seiner Realität, in seinem wirklichen Bestande.[2] Es wird aber von dieser höchsten Idee behauptet, daß sie jeglicher Erkenntnis, nicht nur der Erkenntnis praktischer Begriffe, erst

---

[1] Die Stoiker haben den des *τὶ* (des Etwas), d. h. des in Begriffsform Faßbaren oder Denkmöglichen, an die Spitze ihres logischen Systems gestellt.

[2] *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἕξις* heißt sie entsprechend *Pol.* 509 a.

Licht und Klarheit und Sicherheit gebe. Damit ist ein Gedanke aufgenommen, der den Lesern des *Phaidon* schon von dort her vertraut sein wird, nämlich daß volles Verständnis irgendwelcher Tatsächlichkeit, wenn überhaupt, dann nur durch teleologische Erklärung zu erreichen sei. Eine teleologische Welterklärung aber wäre bloße Phantastik, haltlose, hohle Träumerei, wenn nicht eine vernünftige zwecksetzende Macht in der Welt waltet und alle ihre Einzelheiten bestimmend gestaltet. Diese vernünftige und alles zu harmonischem Einklang ordnende Macht aber, wenn sie tatsächlich und objektiv besteht, was wäre sie anders als das Gute an sich, das Gute in seinem wirklichen Bestande? Oder eben, nach dem Ausdruck der *Politeia*, die Idee des Guten. Damit wird offenbar, daß die längst von den Auslegern der *Politeia* vorgenommene Gleichsetzung der Idee des Guten und Gottes hinlänglich begründet ist; denn die sonst übliche, einfachere Bezeichnung für eine in der Welt waltende und ihren Gang leitende geistige, sittliche Macht ist eben: Gott.

Es fragt sich nun aber, welche weiteren Aufschlüsse und welche etwaige Bestätigung und Ergänzung unserer bisherigen Aufstellungen wir aus dieser Gleichsetzung gewinnen können.

In der Idee des Guten als allumfassender und höchster sind die übrigen Ideen alle ihrem Gehalt und Wesen nach beschlossen und in reich gegliederter Stufenfolge ein- und untergeordnet. Das wäre ein bloß logisches Verhältnis, wenn die Idee ein bloßer Gedanke wäre, das Erzeugnis eines denkenden Subjekts. Aber die Ideen sind ja von objektivem Bestande und sofern sie anerkannt werden, ist mit dieser Anerkennung ausgesprochen, daß durch sie unsere Gedanken und Begriffsbildungen bedingt und bestimmt sind. Und so ist das Beschlossensein der anderen Ideen in der Idee des Guten gemäß dem vom *Sophistes* festgestellten Seins- oder Wirklichkeitsbegriff (s. oben S. 520) das Erleiden von Kraftwirkungen, die von jener ausgehen. Entsprechendes gilt für das Befaßtsein jeder

Artidee in der übergeordneten Idee der Gattung. Die gleiche Auffassung ergibt sich uns aus den Angaben des *Timaios.* Der Sinn des Satzes, daß der göttliche Geist in dem „vollkommenen Lebewesen", das ihm bei seiner schöpferischen Tätigkeit als Vorbild diente, die Unterarten von Himmel, Luft, Wasser und Erde bewohnenden Geschöpfen befaßt gesehen und demnach auch seine sinnliche Welt mit diesen bevölkert habe, ist (soweit er uns hier angeht) eben der, daß Gott die Massengliederungen und Kräfteverteilungen vorgenommen habe, durch die das Ziel organischer Lebensentfaltung in der dem Wesen der Stofflichkeit am meisten angemessenen oder auch der Natur der Sache nach allein möglichen Weise[1] zu verwirklichen war.

Wenn nun Gott die Elemente formt, die Massen der Gestirne zusammenballt und ihnen die Bahnen am Himmel auszeichnet, in denen die ihnen eingepflanzte Seele sie hält, außerdem organisierende Kräfte in sie legt, die lebende Geschöpfe verschiedener Gattung entstehen lassen und in vernunftbegabten Wesen ihre höchste Entfaltung finden, so sind damit Wirklichkeiten von anderer Ordnung und Art hergestellt, als die bloßen Gedankengebilden eigen ist — aber doch Wirklichkeiten unsinnlichen und unveränderlichen Bestandes, auf die im allgemeinen zutrifft, was in früheren platonischen Dialogen von den „Ideen" ausgesagt worden ist. Nur muß man immer bedenken, daß es Ideen[2] von sehr verschiedenem Rang oder sehr verschiedener Nebenbedeutung gibt. Das Inbegriffensein untergeordneter Ideen in der höchsten ist wesentlich ein anderes für die Idee der Gerechtigkeit, der Ungerechtigkeit, der Mäßigung, als für die der Schönheit oder der Größe oder wieder für Ideen von sinnlichen Eigenschaften oder von konkreten Dingen: in jedem der Hauptgebiete, die wir behufs Herstellung einer begrifflichen Übersicht zu unterscheiden uns genötigt sehen, und für die wir einen gattungsmäßigen Oberbegriff aufstellen, z. B. den der Sittlich-

[1] *Polit.* 283 d *κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν.*

[2] im Sinn des objektiven Haltes unserer richtigen Vorstellungen.

keit, der Kunst, der Physik, ist die Beziehungsweise dieses Oberbegriffs (und damit aller ihm untergeordneten, für die er den Anschluß an den allgemeinsten Begriff vermittelt, den das logische System an die Spitze stellt) zu jenem höchst übergeordneten ganz eigenartig, mit der keines anderen gleichsinnig. Und das logische Begriffsverhältnis ist ja nur und will nur sein die Abspiegelung eines in der Zusammenordnung wirkender Kräfte beschlossenen objektiven Verhältnisses.

Alle Kräfte aber und damit der ganze tatsächliche Bestand der Welt wurzeln schließlich — sagen wir in Gott oder in der obersten Idee: es kommt sachlich auf dasselbe hinaus, ist nur für unsere Betrachtungsweise nicht ganz gleichgültig. Auch das ist, meine ich, ein bloß durch unsere Betrachtungsweise bedingter Unterschied, ob wir die oberste Idee, wie es in der *Politeia* geschieht, als Idee des Guten, oder ob wir sie als Idee des Seins, Idee der Wirklichkeit oder auch als Idee der Welt[1] bezeichnen. Logisch scheint zwar der Begriff des Guten sich mit dem Gottes nicht zu decken, ebensowenig mit dem der Welt oder der Wirklichkeit, des Seins. Und doch: wenn es sich erweisen läßt, daß das Gute (als tatsächlich Bestehendes, als Idee) eben in voller Zusammenstimmung aller Wirklichkeitsstücke oder -merkmale besteht; daß es kein Sein gibt abgelöst von der Gesamtheit wirkender, in ihrem Wirken jedes einzelne Seiende bedingender und zugleich ebendadurch bedingter Kräfte; daß eben deshalb die Welt, die alles wirklich Seiende umfaßt, ihrem Wesen nach ein lebendiger und geistdurchwebter Organismus ist; ferner daß einheitliches Zusammen- und Ineinanderwirken nur durch eine die Welt beherrschende geistige Macht hergestellt und durch ihr Walten gesichert sein kann: dann werden die begrifflichen Erklärungen der verschieden klingenden Wörter Seiendes, Welt, Gott und Gutes auf eine und dieselbe Formel zu bringen sein und also die mit ihnen bezeichneten

[1] womit auch das *ζῷον τέλεον* gleichgesetzt werden durfte.

Begriffe inhaltlich zusammenfallen. Und dann wird es auch ein und dasselbe sein, was ihnen als „Idee“ ihre Geltung und ihr Recht gibt. Das eben ist, wenn ich ihn recht verstehe, Platons Meinung.[1]

Ich will versuchen, sie noch mehr zu verdeutlichen, indem ich wieder auf verwandte Gedanken neuerer Denker hinweise: Eine Studie Goethes „nach Spinoza“, aus der Weimarer Zeit beginnt mit der Behauptung, daß der Begriff des Daseins und der Vollkommenheit ein und eben derselbe sei. Schrempf sagt dazu[2]: „Darin liegt ein Doppeltes: was ist, das ist vollkommen; und was vollkommen ist, das ist. Ein vollkommenstes Wesen, dessen Vollkommenheit alles gegebene Dasein überragte, dessen überschüssige Vollkommenheit also bloße Möglichkeit wäre, also nirgends da wäre, also überhaupt nicht wäre: das ist ein Widerspruch in sich selbst. Ist Dasein und Vollkommenheit dasselbe, so auch Dasein und Gott. Für Spinoza ist das Dasein Gott und Gott nichts anderes als das Dasein. Goethe ist darin einer Meinung mit ihm.“[3]

[1] Man könnte wohl auch sagen: das Gute sei für ihn der Sinn des Seins, das Sein der Bestand des Guten. — Der ganze tatsächliche Bestand der Welt erscheint, weil er gut ist und wir ihn am sichersten dadurch im einzelnen erkennen und begreifen, daß wir seine vollkommene Güte, Zweckmäßigkeit und Harmonie (und Schönheit) erkennen, zugleich als sinnvoller, beabsichtigter. Deshalb darf das *ἀγαθόν* als Sinn und Gehalt der *οὐσία* bezeichnet werden. Eigentlich sind beide eins und dasselbe, wenn eben nur Gutes bestehen kann, aber die logische Abstraktion trennt sie, indem sie von verschiedenem Standpunkt aus an den Bestand des Gegebenen herantritt. Könnte sie von diesen Standpunkten aus ihre Betrachtungen ganz durchführen, so würden Sein und Gutes sich wirklich decken. So aber klaffen Lücken zwischen dem, was von der einen und von der anderen Seite aus in unseren Gesichtskreis fällt, und die Ausfüllung dieser Lücken kann nur mit der Phantasie versucht, nur geahnt und geglaubt werden (was insbesondere für das Gebiet der Ethik von Wichtigkeit ist). Unsere Betrachtung, die auch das Göttliche nach menschlicher Analogie begreifen will, ist genötigt, bei Zweckvollem Absicht und Ausführung auseinanderzuhalten.

[2] *Goethe* II S. 312/13.

[3] Schon Herakleitos hat diese Meinung gehabt, wie uns f. 102 D. zeigt: *τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια.*

Damit sind wir übrigens abermals zum lauteren Immanenzverhältnis des strengen Pantheismus gelangt. Doch abermals zeigen sich auch Hindernisse, die die restlose Durchführung dieses Gedankens verbieten. Wie ja alle Ideen in früheren Dialogen so geschildert werden, daß ihr Reich von dem der sinnlichen Dinge durch eine kaum überbrückbare Kluft geschieden scheint[1], so gipfelt insbesondere (s. oben) die Schilderung von der wunderbaren Erhabenheit und Macht der Idee des Guten darin, daß sie über die ganze wesenhafte Wirklichkeit hinausrage[2]: das ist der allerentschiedenste Ausdruck der Transzendenz. Freilich auch an dieser Stelle wiederum werden wir es mit dem Wortlaut nicht peinlich streng nehmen dürfen. Das wird uns schon durch den begrifflichen Inhalt der Idee des Guten selbst verwehrt. Denn das Gute als Idee muß gut sein ohne Einschränkung und in jeder Hinsicht, gut für alle Wesen ohne Ausnahme, aus deren Gefühl ein Urteil über gut und schlecht hervorgehen könnte; es hat also seinen Bestand nicht als beziehungsloses, vielmehr ist ihm die engste Beziehung zu fühlenden Geschöpfen ganz wesentlich.[3]

Daß Platon in der Beurteilung des zwischen Gott und Welt bestehenden Verhältnisses zwischen Immanenz und Transzendenz geschwankt habe, darüber werden wir durch keine Deutung hinwegkommen. Ein Vorwurf aber wird ihm daraus schwerlich zu machen sein. Wer einen solchen erheben wollte, den bitte ich, mir eine Theologie oder Religionsphilosophie nachzuweisen, die über dem Bemühen, Gottes Wesen und das Verhältnis einer unendlichen und unsinnlichen Macht zur Welt der beschränkten Sinnlichkeit zu definieren, nicht in Widersprüche hineingeraten wäre[4];

[1] Vgl. z. B. *Symp.* 211 b *Parm.* 130 b ff.

[2] *οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος* *Pol.* 509 b.

[3] Das Wort „gut“ verlöre seinen ganzen Sinn, wenn ihm nicht Anziehungskraft zugeschrieben wäre, die es auf ein fühlendes Wesen äußert.

[4] Vgl. Pfleiderer *Sokrates und Plato* S. 640: „Um das gleiche Rätsel dreht sich ja der Gottesbegriff aller Zeiten, wenn er Transzendenz und

wer aber wegen solcher Widersprüche die Ahnung der Abhängigkeit dieser sinnlichen Welt von einer unsinnlichen Wirklichkeit und ihren Kräften verwirft, den verweise ich auf den *Sophistes* und *Politikos*, deren Ausführungen ich für völlig genügend halte, um jeden Materialismus zuschanden zu machen. Ob einer das, was er als nichtsinnlichen Grund der Welt vorauszusetzen sich logisch genötigt sieht oder sittlich gedrungen fühlt, „Gott“ heißt oder irgendwie anders, darauf kommt es ja nicht an. Die Schwierigkeiten für das Ausdenken der Eigenschaften dieses Vorauszusetzenden bleiben dieselben. Sobald wir Gott oder jenes unendliche Wesen, jene unsinnliche wirkliche Macht mit irgendwelchen Eigenschaften schmücken, die wir der beschränkten Sinnlichkeit abgesehen, etwa von unserer Selbstbeobachtung hergenommen haben, ist das immer eine phantastisch mythische Veranschaulichung: so z. B. wenn wir ihn „persönlich“ nennen und uns dabei etwas denken, oder wenn wir von einem „Willen“ der Welt oder des Absoluten, von einem „Drang“ und „Trieb“, einem „Sehnen“ der Natur reden. Dergleichen sind nur stammelnde Andeutungen, und es wäre sehr gut, wenn die sie brauchen sich immer so klar wie der Verfasser des *Timaios* bewußt blieben und es so nachdrücklich ihren Lesern oder Hörern einschärften[1], daß sie weiter nichts

---

Immanenz, in sich seiende Unbedingtheit und lebendiges Erscheinen und Sicherweisen in der Welt zu vereinigen trachtet, da keines von beiden allein befriedigen will.“

[1] Auch hier wieder kommt Fechner Platon besonders nahe, indem er z. B. die Erklärung abgibt: „Von vornherein ist zu gestehen, die ganze Seelenfrage ist und bleibt eine Glaubensfrage; und wie wir es anfangen und wie wir enden mögen, für nichts werden wir exakte Beweise zu finden und zu liefern vermögen. Der exakte Beweis ruht auf Erfahrung und Mathematik; aber nur von der eigenen Seele ist direkte Erfahrung möglich und der Mathematik fehlt jeder Ansatz, eine andere zu beweisen.“ (*Üb. die Seelenfrage* S. 17 vgl. S. 46.) — Platon selber betont im *Timaios* ungefähr 30 mal, daß er nur Wahrscheinlichkeit, nicht Wahrheit bieten könne. Besonders bedeutsam ist die Erklärung 28 c: *τὸν . . ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.*

sein können; daß hier Rätsel liegen, für die nur die unduldsamste φιλονεικία behaupten kann, den alleinigen Schlüssel zu besitzen.

Treten wir noch einmal an die Frage heran, ob die Ideen nicht als Gedankengebilde bezeichnet werden dürfen. Ich habe sie schon oben verneint, möchte aber die Verneinung nachträglich auch begründen. Daß sie nach Platons Meinung nicht einfach Gedankengebilde irgendeines vernünftigen Wesens, wie z. B. eines Menschen, sein können, ist leicht einzusehen. Wenn etwa dem Geiste eines Künstlers das Ideal eines Menschen vorschwebt, nach dem er eine Statue gestaltet, oder wenn ein Philosoph sich das Zusammen der begrifflichen Merkmale vorstellt, die das Wesen des Menschentums ausmachen, so haben für beide die sinnlichen Erscheinungen einzelner Menschen, die sie zu verschiedenen Zeiten beobachtet haben, die Ausgangspunkte gebildet, von denen aufsteigend[1] sie zu dem unsinnlichen Bilde gelangt sind. Dieses aber ist keine bloße Abspiegelung oder künstliche Ineinanderspiegelung, wodurch die Züge der Einzelerscheinungen zu einem virtuellen Bild vereinigt würden, sondern es ist Ausdruck oder Darstellung der in der Natur bestehenden Kraftzusammenordnung, durch die allenthalben in mehr oder minder vollkommener Gestalt einzelne menschliche Individuen ins sinnliche Dasein gerufen werden. Man möchte indes vielleicht behaupten: Da diese Kraftzusammenordnung von Gott in der Natur hergestellt worden, so sei sie als göttlicher Zweckgedanke anzuerkennen. Jedoch wenn wir uns klare Rechenschaft geben wollen, besteht sie eben nicht als bloßer Gedanke, sondern als objektiv verwirklichter Gedanke. Eben deswegen können wir auch für Gott die Idee nicht als Vorbild seines Schaffens gelten lassen, wir müßten denn von dem verwirklichten Gedanken, wie bei uns Menschen, einen zunächst vorläufigen, der Ausführung erst harrenden Ge-

[1] ὥσπερ ἐπαναβαθμοῖς χρώμενον vgl. *Symp* 211c.

dankenentwurf unterscheiden[1]; während für uns Menschen die Idee im Sinne des objektiv ausgeführten göttlichen Gedankens Vorbild ist, sowohl bei künstlerischem Gestalten als bei theoretischem Betrachten.

Man könnte uns noch die Erklärung bieten: Gottes Gedanken seien schöpferisch und unterscheiden sich dadurch von unsern menschlichen. Eben damit sei gegeben, daß die Idee, die als bloß vorgestellte für Gott Vorbild seines schaffenden Gestaltens war, im Nu sich objektiviere und verwirkliche, um nun auch dem Menschen als Vorbild dienen zu können. Doch scheint mir der Ausdruck „schöpferischer Gedanke“ nicht glücklich. Denn wenn wir einmal, auch bei Gott wie bei uns selbst, überhaupt verschiedene Seiten geistigen Wesens unterscheiden, wie wir das wohl müssen wegen unseres aufs Zergliedern und Wiederzusammensetzen jeder Totalität angewiesenen Auffassens und Vorstellens, so ist eben der Gedanke als solcher das rein betrachtende und erwägende Verhalten, und als eine andere Seite ist davon das schöpferische Tun zu unterscheiden.[2]

Weniger anstößig ist es vielleicht, wenn wir uns so ausdrücken: die Ideen sind ihrem logischen Gehalt nach göttliche Gedanken, ein Teil des Inhalts von Gottes Denken; aber zugleich sind sie ihrem Bestand nach als Bildungsgesetze göttliche

[1] Am allerwenigsten kann die Idee der Welt, die den Gedanken, in welchen wir unsere Welt uns vorstellen, Richtigkeit und der objektiven Welt selber ihren Bestand gibt, als Vorbild für Gottes Schaffen von seinem Geist losgetrennt und ihm in irgendwelcher Selbständigkeit gegenübergestellt werden, so wenig wie wir diese Idee als eine Schöpfung Gottes in Anspruch nehmen dürfen, wenn sie aus Gottes eigenem Wesen genommen ist und einen Teil desselben bildet, oder wenn sie der Idee des Guten, so wie es unsere Untersuchung ergab, wesens- und bedeutungsgleich ist.

[2] Zeitlich freilich liegt nichts zwischen drin zwischen Gottes Denken und Gottes Handeln, während bei uns beides, das Überlegen und Ausführen, zeitlich auseinanderfällt und bei der widerspruchsreichen Unklarheit und Verworrenheit unseres Denkens und Strebens sehr häufig ein Zweckgedanke ohne Ausführung bleibt.

Kräfte, ein Teil der Bestimmtheit von Gottes Schaffen. Nur durch Abstraktion können wir beides auseinanderhaltend unterscheiden, wie wir auch Gott nur abstrahendo von der Welt unterscheiden können. Denn die gesamte Wirklichkeit, die unsinnliche und die sinnliche, ist zugleich mit Gott da und durch Gott bedingt; der zusammenfassende Schlußsatz des *Timaios* bestätigt uns diese Auffassung: einzig, allein entstanden, vollkommen in ihrem Wesen und ihrer Erscheinung, sichtbar und alle Fülle des Sichtbaren umfassend, ein lebender Organismus, in dem alle übrigen sterblichen Organismen ihr Dasein haben, bietet diese Welt sich unserer Betrachtung dar als das sinnliche Abbild des bloß in Gedanken vorstellbaren Gottes.[1] Der Satz läßt uns erkennen, daß der Wille Gottes, der Welt die beste denkbare Gestalt zu geben, vollständig durchgesetzt worden ist. Und so dürfen wir wohl behaupten, Gottes Macht reiche aus, um alle seine Gedanken zu verwirklichen. Dennoch ist mehrfach von einer Notwendigkeit die Rede, der auch Gott unterliege. Das alte Dichterwort „mit der Notwendigkeit können selbst Götter nicht kämpfen" (*ἀνάγκῃ δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται*) wird mit Billigung von Platon angeführt.[2] Und oft sind gerade im *Timaios* Schranken und Widerstände aufgezeigt, welche die Durchführung eines Vernunftgedankens und göttlichen Zweckes beeinträchtigt haben sollen und durch deren Bestehen Unvollkommenheiten verursacht worden seien. Das widerspricht dem vorher Behaupteten. Aber der Widerspruch ist nur ein scheinbarer, durch Ungenauigkeit verschuldeter. Wir erkennen das, sobald wir die Beispiele des *Timaios* schärfer ins Auge fassen.

---

[1] *καὶ δὴ καὶ τέλος περὶ τοῦ παντὸς νῦν ἤδη τὸν λόγον ἡμῖν φῶμεν ἔχειν· θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῷα λαβὼν καὶ συμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῷον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν.*

[2] *Prot.* 345d, *Nom.* 818 de, wozu mein Kommentar S. 211 ff. zu vergleichen ist.

Am bestimmtesten wird auf die starre Notwendigkeit als störendes Prinzip hingewiesen, wo es heißt, der Kopf habe die schützende Hülle des Fleisches entbehren müssen, weil „die aus der Notwendigkeit sich bildende und mit dem sich entwickelnden Organismus verbunden bleibende Naturbestimmtheit“[1] — wir können dafür kürzer sagen: das stofflich materielle Prinzip, jenes Dunkle, Rätselhafte, das[2] als Drittes neben Ideen und konkreten Gebilden unterschieden und als Ursache aller Unregelmäßigkeiten ausgegeben wird — es nicht zulasse, daß festes Knochengefüge mit reichlichem Fleischüberzug scharf auffassende Sinneswahrnehmung in sich schließe. Im Ernst ist damit nicht Widerspenstigkeit der stofflichen Natur und des aus ihr gebildeten Körpers gegen einen Zweckgedanken, den die göttliche Vernunft diesem gern eingeprägt hätte, gemeint, sondern der eigentliche Sinn ist, daß diese Natur, durch einen Zweck bestimmt, in der gegebenen Bestimmtheit nicht zugleich einem jeden ganz anderen Zweck dienen kann. Wenn und soweit der eine Zweck eben durch die gottgesetzte Verwirklichung des anderen beschränkt oder ausgeschlossen wird, ist es nur unklare, mangelhafte menschliche Vorstellung, ihn dennoch als in der Absicht des gestaltenden Gottes auch nur versuchsweise zu Recht bestehend vorzustellen. Gott, der nicht lange Schlüsse zu ziehen und Möglichkeiten erst vergleichend zu prüfen braucht, sondern mit einem Blick alles übersieht, kann sich durchkreuzende und widersprechende Zwecke überhaupt gar nicht aufstellen.[3]

---

[1] *Tim.* 75b *ἡ ἐξ ἀνάγκης γιγνομένη καὶ ξυντρεφομένη φύσις.*

[2] *Tim.* 49a ff.

[3] So ist es wohl im allgemeinen seine Absicht, edle Teile des Körpe.s möglichst gut zu verwahren und zu schützen; und dieser Absicht dient am besten dicke aus Knochen und Fleisch gebildete Umhüllung. Wenn er aber gerade dem edelsten Teil vornehmlich die Bestimmung gegeben hat, die sinnlichen Eindrücke zu sammeln und zu verarbeiten, dann schließt diese Zweckbestimmung eben für ihn die dicke Doppelumhüllung aus. Und so muß hier anstatt des Fleisches ein anderes

Schutzmittel angewandt werden, das aber nicht so kräftig ist: und von Anfang an hat Gott als Schutz des Kopfes anstatt des Fleisches die Haare in Aussicht genommen. Ähnlich wie hier ist es in anderen Fällen. An den Gelenken der Glieder, heißt es z. B., habe die gestaltende Gottheit, um den Zweck der leichten Beugung zu erfüllen, keine dicken Fleischpolster angebracht, „soweit nicht die Vernunft eine gewisse Notwendigkeit das zu tun nachwies". Die Notwendigkeit, die die Vernunft, d. h. hier der berechnende Verstand des Schöpfers erkennt, ist die aus einem zweiten Zwecke folgende, der ausnahmsweise bevorzugt oder wenigstens mitberücksichtigt wird. Man könnte in manchen solchen Stellen unbeschadet des Sinnes sogar eine Umkehrung des für Vernunftabsichten und Notwendigkeit angegebenen Verhältnisses vornehmen und die Darstellung dahin abändern, daß man das angeblich von dieser Geforderte vielmehr als Zweck des gestaltenden Gottes hinstellte und dafür die angebliche göttliche Absicht, soweit sie verwirklicht ist, dem Wirken der Notwendigkeit zuschriebe: Gott, könnte man z. B. sagen, will den Kopf, damit seine Organe ja recht scharf alle sinnlichen Eindrücke auffassen, nur mit ganz dünner Hülle umgeben; doch bringt die stoffliche Natur und das Bedürfnis ihrer Erhaltung die Notwendigkeit mit sich, daß die Schutzhülle immerhin eine gewisse Dicke und Stärke erhalte usw. Noch ein Beispiel. Es handelt sich um das Vorhandensein des niederen und der Auflösung verfallenden Teils der menschlichen Seele und um Eigenschaften dieses Seelenteils. Er ist dem unsterblichen Teil der Seele, während dieser in den Körper eingepflanzt wird, beigefügt als etwas Fremdes, „dem schreck- und zwanghafte Erregungen zu erfahren zukommt" — *δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον* *Tim.* 69c —, und das ganze Gebilde des sterblichen Wesens (das *θνητὸν ζῷον*) stellt sich so als notdürftiges, wegen seiner Zusammensetzung aus verschiedenartigen Bestandteilen mit Mängeln behaftetes dar — *ξυγκερασάμενοι . . . ἀναγκαίως τὸ θνητὸν γένος ξυνέθεσαν* —. Es wäre wünschenswert gewesen, den göttlichen unsterblichen Teil der Seele vor jeder Befleckung durch den weniger edlen sterblichen zu schützen durch völlige Absonderung. Allein im Körper war das eben nicht möglich, und so konnte das Bedenkliche nicht durchaus vermieden werden, sondern nur soweit der starre Zwang sich überwinden ließ. Weder die Verbindung zwischen Herz und Gehirn war ganz abzubrechen, noch ließ es sich vermeiden, den sinnlichen Begierden Befriedigung im Leibe zu schaffen, wenn das Leben erhalten werden sollte — *καὶ κατέδησαν δὴ τὸ τοιοῦτον ἐνταῦθα* (im Unterleib) *ὡς θρέμμα ἄγριον, τρέφειν δὲ ξυνημμένον ἀναγκαῖον, εἴπερ τι μέλλοι τὸ θνητὸν ἔσεσθαι γένος*. Und daß es ein solches, daß es sterbliche Wesen gebe, war doch Gottes Wille. Deshalb wollte er auch die physischen Lebensprozesse —. Will man hier, was auf die Notwendigkeit zurückgeführt wird, nämlich (abgesehen von der Nahrungsbedürftigkeit des Leibes) auch das Vorhandensein eines

mit sinnlicher Wahrnehmung, Lust- und Schmerzempfindung ausgestalteten Seelenteils, zu den Absichten des schöpferischen göttlichen Geistes in Gegensatz bringen, so muß man den Satz aufstellen, es wäre eigentlich das Beste für den Menschen, wenn er nicht bloß ohne leibliche Bedürfnisse wäre, sondern auch jene psychischen Fähigkeiten und Regungen nicht besäße. Es leuchtet aber sogleich ein, daß er dann kein Mensch, überhaupt kein menschenartiges und sterbliches Wesen wäre. Ein solches kann gar nicht gedacht werden ohne jenen durch seine Wahrnehmungen auf die sinnlich räumliche Welt bezogenen Seelenteil — und die ganze Welt kann als vernünftige, als *ζῷον* und *κόσμος* nicht gedacht werden, wenn das *θνητὸν γένος* aus ihr verschwindet —. (Damit tritt eben zutage, daß nach Platons Überzeugung, die er freilich nicht streng wissenschaftlich begründen kann, das tatsächlich Bestehende das Beste ist.)

(Schluß folgt.)

Das Proömium der Demosthenischen Kranzrede in religionsgeschichtlicher Beleuchtung

Von W. Schmid in Tübingen

Die große geistige Verschiedenheit zwischen Alt- und Neuhumanismus kommt in der Stellung gegenüber der antiken Rhetorik zu bezeichnendem Ausdruck. Der Humanismus des 16. Jahrhunderts bemüht sich ernstlich darum, dem Altertum das Zaubermittel abzugewinnen, das dessen größten Stolz ausmachte, in dem die Überlegenheit des Griechen über den Barbaren sich am deutlichsten offenbaren, das durch den *λόγος* die *βία* verdrängen und die ganze Menschheit auf eine höhere Kulturstufe heben sollte, die Kunst der Rede: 1508 erscheint die Aldina der Rhetores Graeci, die bis 1832 als Ganzes nicht ersetzt worden ist; die wissenschaftliche Tätigkeit des berühmten Johannes Sturm ist ebenso wie seine pädagogische lediglich der Wiedererweckung der antiken Redekunst gewidmet, und sein Hermogeneskommentar ist bis heute der einzige, den es gibt. Die Frage des Ciceronianismus beherrscht die Interessen der gelehrten Welt einen großen Teil des 15. und 16. Jahrhunderts. Dagegen lag seit Ende des 18. Jahrhunderts dieses Gebiet, das A. Boeckh in seiner Enzyklopädie keiner Erwähnung wert gefunden hatte, brach und war derartig verachtet, daß L. Spengel für seine so verdienstvollen rhetorischen Studien sich wiederholt entschuldigen zu müssen glaubte. R. Volkmann hat in der Einleitung zu seiner Rhetorik diese Zustände gekennzeichnet.

Solche Verwahrlosung mußte sich in der Interpretation und ästhetischen Beurteilung der Kunstwerke antiker Rhetorik rächen. Eine bei allem Scharfsinn so völlig verfehlte Analyse der Kranzrede, wie sie A. Kirchhoff (Berl. Akad. Abh. 1875) gegeben hat, wäre unmöglich gewesen, wenn ihr Verfasser es der Mühe wert

gefunden hätte, durch Studium rhetorischer Psychologie seinen einseitigen, lebenzerstörenden Logizismus zu temperieren. An Folgerichtigkeit freilich läßt es Kirchhoff nicht fehlen; er verfolgt seine These von der Zusammenflickung zweier Entwürfe in der Kranzrede bis in das Proömium hinein, von dem § 3—4. 8[1] dem ersten, 1—2. 5—7 dem zweiten Entwurf angehören sollen. Über diese beiden Entwürfe kommt dann der berüchtigte törichte Redaktor, und das Unglück ist fertig — „eine ganz äußerliche und mechanische Roharbeit“ (Kirchhoff S. 78).

Nach dem, was W. Fox (Die Kranzrede des Demosth. 1880 S. 51ff.) und F. Blaß (Sonderausg. der Kranzrede 1890 S. 157) über das Proömium gesagt haben, wird niemand mehr in diesem Stück etwas anderes als ein Werk bewußter Kunst sehen wollen. Aber es ist doch noch nicht alles verstanden, wenn man das Stück lediglich vom technischen Standpunkt aus beleuchtet. Löst man das Proömium in seine gedanklichen Bestandteile auf, so besteht es aus lauter altbekannten Gemeinplätzen der Schultechnik. Es wirbt um *εὔνοια*, wie das Proömium schon nach den Regeln der altsizilischen Techne soll; es erinnert nach Brauch die Richter an ihren Eid[2], es betont die ungünstige Lage des Redners im Vergleich mit seinem Gegner[3], die Interessengemeinschaft zwischen dem Redner und seinem Klienten.[4]

Neu ist nur zweierlei: 1. daß die Bitte um *εὔνοια* in die Form eines feierlichen Gebets an alle Götter und Göttinnen gefaßt

---

[1] Die Worte *ὡς ἔοικε* in § 8 (vgl. § 126) sind mit der Zuteilung des Paragraphen zum „ersten Entwurf“ unvereinbar, und nach einer richtigen Bemerkung von A. Hug in der Besprechung von Kirchhoffs Schrift (*Jenaer Lit. Zeit.* 1876) passen auch die Worte *τοῦ ἰδίου βίου παντός* nicht in den ersten Entwurf, der nach K. nur von Demosthenes' politischem Leben handelte.

[2] Aisch. *Eum.* 679f. tut das die klägerische Partei, 708ff. die Präsidentin Athena; bei Demosth. ist es ganz gewöhnlich (*or.* 19, 1. 179; 20, 118. 159. 167; 21, 24. 34. 42. 177. 188. 212; 23, 19. 101; 27, 68; 29, 4; 59, 115); über die att. Redner sonst H. Meuß *N. Jahrb. f. cl. Phil.* 139 (1889), 453f.

[3] O. Navarre *Essai sur la rhétorique grecque* 230ff.

[4] J. H Lipsius *Att. Recht u. Rechtsverfahren* 908, 31.

ist, 2. daß die Gedanken der §§ 1 und 2, und zwar in umgekehrter, chiastischer Ordnung, am Schluß des Proömiums in §§ 7 und 8 wiederkehren, zuletzt in fast genau wörtlicher Wiederholung. Beide Erscheinungen hängen unter sich zusammen. Kirchhoff steht ihnen ratlos gegenüber, er findet es „höchst auffällig, daß nicht nur zum zweiten Male gebetet wird, sondern daß dabei ohne ersichtlichen Grund genau dieselben Wendungen und Ausdrücke zur Verwendung kommen“ (S. 78); er glaubt nicht (S. 80), „daß sich Demosthenes in dieser erbärmlichen Weise ausgeschrieben haben würde“ — also der Redaktor, der ja wirklich für gar nichts zu einfältig ist.

Bekannt ist, daß keiner der attischen Redner so viel mit religiösen Stimmungen arbeitet wie Demosthenes.[1] Einen so starken Trumpf wie in der Einleitung zur Kranzrede hat er aber sonst nirgends ausgespielt. Dieses wuchtigste Gebet hätte er nicht wagen können, wenn es sich nur um private Angelegenheiten das „*ἑλεῖν τὴν γραφήν*“ gehandelt hätte — in diesem Falle hätte das Gebet wie Blasphemie gewirkt. Es handelt sich aber — dieser Eindruck wird vom ersten Anfang an mit unwiderstehlicher Gewalt eingeprägt — um die *δόξα* Athens, um die Frage, ob die Athener dem Politiker, der sie auf der Bahn des altererbten Ruhms geführt hat, Treue beweisen wollen oder nicht. Die Sache Ktesiphons ist die Sache Athens. Damit ist der ganze Prozeß mit einem mächtigen Ruck auf einen neuen Boden gestellt und aus der niedrigen Sphäre der Verleumdungen und Anklagen, in die ihn Aischines gezogen hatte, herausgehoben. Gegen die feierlich breiten Töne des demosthenischen Gebets gehalten macht nun der an sich schon geschmacklose Anruf bei Aischines or. 3, 260 vollends den Eindruck des Schrillen und zwerghaft Aufgeblasenen. Schon diese ersten Sätze des Demosthenes sind vernichtende Schläge für seinen Gegner. Freilich liegt in der Wahl der Gebetsform auch eine Bestätigung dafür, wie stark die

[1] R. Kühnlein *De vi et usu precandi et iurandi formularum apud X oratores Atticos.* Progr. Neustadt a. H. 1882 S. 9ff.

Rede des Aischines gewirkt hat oder wirken konnte. Denn die Herbeirufung der göttlichen Hilfe will doch besagen, es gehe über die Kraft auch des größten Redners der Zeit, den Eindruck der Klagerede mit den Mitteln menschlicher Kunst zu zerstören. Die rednerische Wirkung, die Demosthenes durch die religiöse Einkleidung sucht, ist demnach

1. *αὔξησις*, Steigerung der Bedeutung des Falles, worin ein Motiv der *προσοχή* liegt,

2. Erregung von Sympathie für den Redner in Anbetracht der Wichtigkeit und Schwierigkeit seiner Aufgabe,

3. Schärfung des Gewissens der Richter.

Wozu aber die Wiederholung? Daß ihr künstlerische Absicht zugrunde liegt, hätte sich bei genauerem Zusehen auch dem vorlauten und schnellfertigen Rationalismus Kirchhoffs zeigen müssen. Schon durch den oben berührten Chiasmus der Wiederholung, dann durch die kleinen Mittel der Variation und Amplifikation in § 8.

§ 1. *ὅπερ ἐστὶ μάλισθ' ὑπὲρ ὑμῶν καὶ τῆς ὑμετέρας εὐσεβείας τε καὶ δόξης, τοῦτο παραστῆσαι τοὺς θεοὺς ὑμῖν.*	§ 8. *ὅτι μέλλει συνοίσειν καὶ πρὸς εὐδοξίαν κοινῇ καὶ πρὸς εὐσέβειαν ἑκάστῳ, τοῦτο παραστῆσαι τοὺς θεοὺς*[1] *πᾶσιν ὑμῖν.*

Die Unterstreichungen in § 8 sind natürlich beabsichtigt; am stärksten wirkt die Trennung durch *κοινῇ* — *ἑκάστῳ*, die ja den einzelnen Richter nochmals nachdrücklichst persönlich mit seiner religiösen Pflicht konfrontiert.

Indessen erklärt sich eine so umfängliche Wiederholung nicht restlos aus rhetorischen Absichten. Wörtliche Wiederholungen gelten im allgemeinen für lästig in der Kunstprosa[2],

---

[1] Diese volle Wiederholung, wie sie die zweite und dritte Handschriftenklasse bietet, ist richtig; aus dem *παραστῆσαι* von *Σ* hat Bekker mit Unrecht *παραστῆναι* gemacht. Auch die sonstigen Tilgungen, die Blaß und Fuhr in § 8 vornehmen, sind nicht zu billigen.

[2] Auct. *ad Herenn.* I 9, 14.

und auch in der *παλιλλογία* wird Wörtlichkeit vermieden. Demosthenes allerdings wiederholt, wie alle Advokaten, gern Gedanken, die er den Richtern einbläuen will[1], aber ohne genaue Festhaltung der Form, eher mit dem Bestreben, in der Form abzuwechseln. Die wörtliche Wiederholung einer kurz vorher dagewesenen Stelle ist also bei ihm eine Sache für sich und muß in besonderer Weise erklärt werden. Durch sie wünschte Demosthenes offenbar der religiösen Stimmung, die er angeschlagen hatte, erhöhten Nachdruck zu verleihen, indem er ein altes Element primitiven Gebetsstils, für das seine Hörer sicherlich ohne weiteres Verständnis hatten, kunstvoll gehoben wieder aufleben ließ.

Es handelt sich aber hier nicht um jene drängenden Wiederholungen einzelner dem Beter besonders wichtigen Wörter, wie *ἤδη ἤδη, facite, facite* u. ä.[2], auch nicht um Wiederholung des Namens eines angerufenen Gottes[3], sondern um Wiederholung eines ganzen Gebets, das übrigens auch nur aus einem Wort oder wenigen Worten bestehen kann. Bezeichnend ist, daß unter den vornehmen homerischen Hymnen keiner diese volkstümliche Form kennt als der späte Hestiahymnus nr. 24, 4

ἔρχεο τόνδ' ἀνὰ οἶκον, ἐπέρχεο εὐμενέουσα.[4]

Der pretiöse Folklorist Kallimachos benützt dieses Primitivum im Zeushymnus 94

[1] Theo *prog.* S. 63, 22 Sp. *καὶ αὐτὸς ὁ Δημοσθένης πολλάκις ἑαυτὸν παραφράζει*; *Schol. Demosth.* S. 229, 26 redet von 72maliger Wiederholung eines Gedankens in der Kranzrede; die Stellen aus *de cor.*, wo Demosthenes seine *εὔνοια* betont, sammelt P. Dobree *Adversar.* I 392 Wagner. Schon Antiphon kennt dieses Mittel (s. bes. Antiph. *or.* 5, 46 u. P. Hamberger *Die rednerische Disposition in der alten τέχνη ῥητορική*, Erlanger Diss., Paderborn 1914, S. 104 f.).

[2] G. Appel *Religionsgesch. Vers. u. Vorarb.* VII 2, 145 A., 212.

[3] E. Norden *Agnostos Theos* 50, 4; 169, 1.

[4] Der Hymnus kann schon wegen der Vorstellung einer mobilen Hestia (vgl. Plat. *Phaedr.* 247 a) nicht alt sein. Auf der Unmöglichkeit dieser Vorstellung im Sinne des 5. Jahrh. beruht wohl der Witz von der *Ἑστία ὀρνίθειος* Aristoph. *av.* 865.

χαῖρε[1] πατήρ, χαῖρ' αὖθι· δίδου δ' ἀρετήν τ' ἄφενός τε·
οὔτ' ἀρετῆς ἄτερ ὄλβος ἐπίσταται ἄνδρας ἀέξειν
οὔτ' ἀρετὴ ἀφένοιο· δίδου δ' ἀρετήν τε καὶ ὄλβον.

Ebenso Proklosbymnus 6, 1—4 (Anfang) = 13—15

χαῖρε, θεῶν μῆτερ, πολυώνυμε, καλλιγένεθλε·
χαῖρ', Ἑκάτη προθύραιε, μεγασθενές. ἀλλὰ καὶ αὐτὸς
χαῖρ', Ἰανὲ πρόπατορ, Ζεῦ ἄφθιτε· χαῖρ' ὕπατε Ζεῦ,

eine Stelle, die stilistisch besonders genau zu dem Demosthenesproömium stimmt.

Lehrreich ist auch der Kulthymnus aus Eurip. Hippol. 61 ff., der nach meiner Meinung textlich noch nicht in Ordnung ist,

---

[1] Daß χαῖρε, an Götter gerichtet, ein Gebet, nicht ein Gruß ist, zeigt K. Ziegler *Rhein. Mus.* 68, 346—349. Dem Gebet χαῖρε entspricht bei Soph. *Ant.* 149 (umgekehrt vom menschlichen Standpunkt aus *IG.* I 397, 2 σοὶ χάριν ἀντιδιδούς) τᾷ πολυαρμάτῳ ἀντιχαρεῖσα Θήβᾳ die göttliche Gegenleistung des ἀντιχαίρειν. Protagoras (bei Aristot. *Poët.* 19 S. 1456 a 15 f.) fand, für ein Gebet sei der Optativ, nicht der Imperativ der richtige Modus, und tatsächlich begegnet der Optativ mit oder ohne ἄν oft in Gebeten (J. Wackernagel *Ztschr. f. vgl. Spr.* 33, 26 ff.; Ap. Rhod. *Arg.* III 35). Die Form χαίροις dürfte zuerst in Gebeten gebraucht worden sein, entsprechend der protagoreischen Regel; sie findet sich so in hellenistischer Literatur seit dem 3. Jahrh. v. Chr. (Herond. *mim.* 4, 1) zunächst in Gedichten, wo aus rhythmischen Gründen der Wunsch nach einer spondeischen Wortform neben der trochäischen nahelag (so gebraucht Nikandros als Befehlsmodus den Optativ ohne ἄν neben dem Imperativ: G Pasquali *Stud. it.* 20, 95 f.). Dann wird χαίροις auch Menschen gegenüber gebraucht; auch dieses zunächst in Poesie (Ap. Rhod. *Arg* IV 32 aus metrischem Grund wie bei Herond. l. l.; G. Kaibel *Epigr. Gr.* nr. 280. 322. 503; Nossis *Anth. Pal.* VI 354, 4; Leonid. Tar. *ib.* IX 326, 2 an das ὕδωρ, ähnlich λέγοις in einem hellenistischen Epigramm *Arch. f. Papyrusf.* I 221 v. 19). Seit dem 2. Jahrh. n. Chr. erscheint χαίροις neben χαῖρε als Grußformel in Briefen (F. Ziemann *Diss. philol. Halens.* XVIII 4 S. 296 f. 326; *Oxyrhynch. pap.* I S. 179), auch auf einer Inschrift aus Nikopolis s. III. n. Chr. (*Revue archéol.* 4 sér. X 1907 p. 422). In vorchristlicher Zeit mag ein solcher Optativ in der lebenden Sprache noch einigen Rückhalt gehabt haben, da ja der wünschende Optativ im Griechisch der Septuaginta noch ziemlich gebräuchlich ist. Wo er in nachchristlicher Zeit auftritt, ist er wohl als künstlicher Archaismus zu verstehen, je später, desto sicherer (χαίροις z. B. Pseudocallisth. I 4. 16; in

weshalb ich ihn in der mir rhythmisch und sachlich richtig scheinenden Form hersetze:

πότνα, πότνα[1] *σεμνοτάτα, ⟨πότνια⟩, Ζανὸς γένεθλον.*
⟨χαῖρε⟩, χαῖρέ μοι, ὦ κόρα Λατοῦς, Ἄρτεμι, καὶ Διός,
καλλίστα πολὺ παρθένων, ἃ μέγαν κατ' οὐρανὸν
ναίεις εὐπατέρειαν αὐλάν, Ζηνὸς πολύχρυσον οἶκον
χαῖρέ μοι ὦ καλλίστα, καλλίστα τῶν κατ' Ὄλυμπον.

Es sind lauter wechselförmige Tetrameter mit dreimaligen Wiederholungen der betonten Begriffe.

Am deutlichsten aber sprechen Urkunden volkstümlich-mystischer Götterverehrung, wie deren eine in der Mithrasliturgie[2] vorliegt. Hier wird vorgeschrieben, zwei- bzw. dreimal *σιγή* zu sagen (S. 6 21; 7, 4. 9. 12 Diet.); das dritte Gebet beginnt (S. 8, 16) *ἐπάκουσόν μου, ἄκουσόν μου*; an seinem Schluß (S. 10, 13) ist das Gebot angefügt: *ταῦτα πάντα λέγε μετὰ πυρὸς καὶ πνεύματος τὸ πρῶτον ἀποτελῶν, εἶτα ὁμοίως τὸ δεύτερον ἀρχόμενος, ἕως ἐκτελέσῃς τοὺς ἑπτὰ ἀθανάτους θεοὺς τοῦ κόσμου.*

Unter diese Betrachtung fallen noch Stellen wie Ovid. met. II 361 f., *„parce, precor, mater" quaecumque est saucia, clamat, „parce, precor!"* (vgl. Horat. carm. IV 1, 2).

Ferner die Wiederholungen im Arvallied, bei Cato de agr. 160, im Segen Mosis (4. Mos. 6, 24 ff.). Auch der Gebrauch des Refrains bei Aischylos (Ag. 121. 139. 159; Choeph. 790 ff.; Eumen. 329 ff.; Suppl. 116 ff., 890 ff.) und in den Zaubergebeten bei Theocrit *Φαρμακεύτριαι* und Vergil ecl. 8 gehört hierher. Kundigere werden die Belege leicht vermehren können.[3]

---

einer Homilie der Sophronios bei E. Bouvy *Études sur les origines du rhythme tonique dans l'hymnographie de l'église grecque* 1886 S. 199; regelmäßig in dem Roman des Eumathios).

[1] Die Handschriften haben beidemal *πότνια*. Aber die Nachbildungen im *Christ. pat.*, die Valckenaer anführt, bieten immer *πότνα* außer v. 101 (*πότνια, πότνα, σεμνοτάτη παρθένε*). W. Schulzes Vorschlag, *πότνι* zu lesen, ist von A. Thumb mit Recht verworfen worden.

[2] *Eine Mithrasliturgie*, erläutert von A. Dieterich, Leipzig 1903.

[3] O. Weinreich verweist mich auf die folgenden dreimaligen Wiederholungen: Sappho fr. 1 (*ἔλθε*); Aristoph. *ran.* 184 (*χαῖρ' ὦ Χάρων* dreimal

Im allgemeinen entspricht bei solchen Wiederholungen die genaue Festhaltung des Wortlautes der primitiven Psychologie, für welche die Wirkung des Gebets oder Zauberspruchs an den gebrauchten Worten hängt. Wird die Wiederholung freier stilisiert, wie bei Demosthenes, im Kallimacheischen Zeushymnus, im Segen Mosis, so spielen künstlerische oder rhetorische Zwecke herein, Variation oder Steigerung wird gesucht. Übrigens hat sich Demosthenes für einen Klassiker der Kunstprosa im Proömium der Kranzrede vom primitiven Stil sehr wenig entfernt, weil er eben vom engen Anschluß an das Primitive seine besondere rednerische Wirkung erwartete.

---

wiederholt); Theocrit. *id.* 22, 4 (*ὑμνέομεν καὶ δὶς καὶ τὸ τρίτον ἄρσενα τέκνα κούρης Θεστιάδος*). Gebet an den Mond in einer Pariser Hs. (bei Reitzenstein *Poimandres* 303 A. 2): *χαῖρε Σελήνη, χαῖρε Σελήνη, χαῖρε Σελήνη· τρὶς χαιρετίζω σε, Σελήνη.* In dem darauf folgenden Gebet an die Sonne *χαίροις Ἥλιε, χαίροις κύριε Ἥλιε* — so Reitzenstein statt des verderbten *κυρίλλιε* — liegt es nahe, den Ausfall von ⟨*χαίροις Ἥλιε*⟩ als Mittelglied anzunehmen, oder aber Helios mußte sich mit der Gemination begnügen. Bei der Entrückung des Apollonios von Tyana singt ein Jungfrauenchor *στεῖχε γᾶς, στεῖχε ἐς οὐρανόν, στεῖχε* (Philostr. *vit. Apoll.* VIII 30). Allgemeine Regel: *cuius* (nämlich der Trias) *auspicio preces tertio ac libamina repetuntur* (Mart. Capella VII p. 259 Eyss.). Vgl. noch Norden *Vergil VI*² 136 f.

Opferinschrift aus Netteia

Von **F. Hiller v. Gaertringen** in Westend

Bei dem Dorfe Apollakia nahe der Westküste der Insel Rhodos lag der Vorort des Lindischen Demos Netteia, dessen Name sicherlich ebenso mit dem Flusse Nestos, dem arkadischen Dorfe Nestánā über dem Faulfelde von Mantinea zusammenhängt, wie der rhodische Demenname aus der Peraia Bybassos auch Bubastos hieß, und wie den Kattabiern von Lindos, noch heute Kattabiá, der Ortsname Kastabos in der gegenüberliegenden Peräa entspricht, woraus man erkennt, wie die Griechen eigene und fremde Namen nach denselben Lautgesetzen behandelten. In dieser Gemeinde Netteia schrieb Ludwig Roß in sein Tagebuch, das uns vorliegt, folgenden nachlässig eingehauenen Inschrifttext in der hier genau angegebenen Anordnung der Buchstaben ab:

Λ Α Κ Ω Ν
ΥΑΚΙΝΘΙΟΥ
ΤΕΤΡΑΔΙΕΠΙΔΕ
ΚΑΑΛΙΩΙΕΡΙΦΟΝ
ΛΕΥΚΟΝΗΠΥΡ
ΡΟΝΑΥΣΤΕΙΚΑ
ΤΑΧΡΟΥΝ·ΤΑ Ι
ΘΥΕΤΑΙΠΑΤΡΕ
ΩΝΙΑΥΤΟΝ

Dazu bemerkt Roß selbst (Hellenika I 1846, 112, 45: „Unsicher ist Z. 6 ΑΥΣΤΕΙ Z. 7 zu Ende . ΤΑΙ, was auch ΘΕΑΙ gelesen werden zu können schien, und Z. 9 zu Anfang Ω. Die übrigen Buchstaben auch der letzten vier Zeilen schienen auf dem Steine ganz sicher zu sein. Auch ist der Stein in seiner ganzen Breite vollständig, die Ungleichheit der Zeilen rührt nur von größerer oder kleinerer Schrift her."

Es besteht keine Frage, daß der Anfang richtig abgeschrieben und verstanden ist:

Λάκων / Ὑακινθίου / τετράδι ἐπὶ δέ/κα Ἀλίωι ἔριφον | λευκὸν ἢ πυρ/ρόν.

Um so lieber stehe ich von dem Versuche ab, die letzten

vier Zeilen ins klare zu bringen. *Καταχρόω* statt *καταχρώννυμι* findet sich auch sonst“

So weit Roß. Wie man das mit unseren jetzigen Sprachkenntnissen vereinbaren kann, s. z. B. Kuehner-Blaß, Gr. Gr. II 574 unter *χροΐζω, χρῴζω*, spät *χρώννυμι*, und ebenda § 305, sei dahingestellt; für die Kontraktion von *οε* in *ου* im späteren Rhodisch sei auf R. Björkegren *De sonis dialecti Rhodiacae*, Upsalae 1902, 56 verwiesen. Statt des Verbums „färben“ wird mancher ein Adjektiv **κατάχρουν*, gebildet wie *μελάγχροον* = *μελάγχρουν*, vorziehen. Doch leuchtete mir das nicht ein, und so gab ich im Rhodischen Corpus zwei Möglichkeiten, I S. 146 N. 892, II in den Addendis:

I (Hiller—Kaibel)	II
λευκὸν ἢ πυρ-	
ρὸν [θ]ύ[ε]τ[α]ι κᾶ[ι]-	
τα χ(ο)ρ[ε]ύ[ε]ται.	
θύεται (δ) πατρε-	*θύε[ι Δ]ι(ὶ) Πατρ[ώι]-*
ὼν [τ]αὐτόν.	*ω[ι τ]αὐτόν* (vgl. I G XII 1, 890_{37}).

Hierbei rührt *χ(ο)ρ[ε]ύ[ε]ται* und *[τ]αὐτόν* von Kaibel her, der mich bei der Korrektur in hingebender Weise unterstützt hat. Der *πατρεών* entweder als Vorstand der *πάτρα* oder als Patron, was doch der Lindier selbst sicher mit *κύριος* bezeichnet haben würde, war mir, wie II zeigt, selbst fraglich geworden.

H. van Gelder (S GDI 4226) schloß sich in seiner an eigenen guten Beiträgen gewißlich reichen Bearbeitung des Corpus für die Dialektinschriften unserem zweiten Vorschlage an.

Kritischer verfuhr L. Ziehen (*Leges sacrae* II 1906, 149). Er fand, daß meine und Kaibels Vorschläge zu weit von Rossens Lesungen, zumal den als deutlich gelesen bezeichneten, abwiche. „*Ac κατάχρουν illud nescio an possit defendi coll. eiusdem stirpis composito εὔχρουν, quo n. 58 v. 67 aries definitur. Reliqua intacta relinquere malo sperans fore ut lapis aliquando denuo appareat.*“ — Nun, solche Wünsche erfüllen sich ja mitunter; wie überreich haben sich die Hoffnungen auf einen

neuen Inschriftensegen auf der Burg von Lindos dank den Bemühungen unserer dänischen Fachgenossen verwirklicht! Doch wie oft gilt auch die traurige Resignation: *et quod vides perisse perditum ducas.* Warten kann die Wissenschaft auf solche Zufälle nicht, und so hat auch W. Crönert in einer äußerst schätzenswerten Besprechung des Ziehenschen Buches (Gött. G.A. 1908, 1028) teils einen neuen Weg eingeschlagen, teils wieder den schon verlassenen aufgesucht. Das ergibt

III (Croenert) *λευκὸν ἢ πυρ-*
ρόν. ἀ(ρ)υστεὶ κα-
ταχρουν[ίζε]ται.
θύεται πατρε-
ῶν ταὐτόν.

„Das Adv. *ἀρυτὶ* ist jüngst aus Symeons Etymologikon (S. 266 Reitz.) bekannt geworden, aber das *σ* ist in diesen Formen sehr verbreitet, vgl. *ἀρυστήρ* neben *ἀρυτήρ*. Das wäre nun, indem man zu dem vorigen „er opfert“ hinzudenkt, in Übersetzung: „er wird schöpfend begießen“, was von einer Besprengung gesagt ist“. So weit Croenert. Er legt großen Wert auf den Anschluß an die von Roß gelesenen Zeichen, ergänzt aber Z. 6 einen Buchstaben, wo keine Lücke, und Z. 7 drei Buchstaben, wo eine Lücke von einem angegeben ist. So ganz leichte Änderungen sind das auch nicht. Doch hängt ja alles davon ab, wie unregelmäßig und undeutlich wir uns die Schrift und wie erheblich oder gering die Eile des Abschreibers vorstellen, die oft recht groß war und selten durch Abklatsche — ohne deren Kontrolle wir uns heute keinen Epigraphiker von Beruf denken können — gesichert wurde.

Nun scheint es mir aber, als ob uns allen eine so gut wie sichere Erklärung des Schlusses entgangen ist, auf die mich eine lykische Inschrift (*Journ. Hell. Stud.* XXXIV 1914, 9, 13) brachte, die es verdient, ganz hergesetzt zu werden, zumal sie für das Verständnis dieser ganzen Klasse von Opferstiftungen von Wert sein dürfte.

Λεοντίσκος Πτολεμαίου ἐπὶ τῷ υἱῷ Ἀνδροβίῳ, καὶ Τειτανὶς Λεοντίσκου ἐπὶ τῷ ἀδελφῷ καὶ ἀνδρὶ Ἀνδροβίῳ, καὶ Λεον-

τίσκος ἐπ[ὶ] τῷ πατρὶ μνήμης [ἕ]νεκεν ἥρωι. θύσει δὲ [ὁ κ]τήτωρ τῆς οἰκίας [κα]τ' ἐνιαυτὸν ἐν τῇ ιβ [το]ῦ Ξανδικοῦ ἔριφον [δ]ιετ[ῆ][1]. *ἐὰν δὲ μὴ θύσει, [ἁ]μαρτωλὸς ἔστω θεοῖς καὶ ἥρωσι.*

Vater, Schwester und Gattin[2] — der Name Ptolemaios weist auf das Vorbild der Geschwisterehen bei den Lagiden, den früheren Herrschern von Lykien, wie auch der Name Leontiskos dem ältesten Sohne des Ptolemaios Soter von der Thais entlehnt ist: Ath. XIII 576 *E Λεοντίσκον* (*τὸν* add. Strack, Dynastie d. Ptol. 190[5]) *καὶ Λᾶγον*, so daß wir hier möglicherweise mit wirklichen oder besser wohl angeblichen Nachkommen der Ptolemäer rechnen dürfen — und der Sohn stiften dem toten Vater als Heros ein Gedächtnismal in oder an einem Hause, dessen künftiger Besitzer die Verpflichtung zu einem jährlichen Heroenopfer übernimmt. Man kann den Stein mit einer Hypothek vergleichen, deren Gläubiger der Heros ist, mag auch an die Stiftung der Epikteta von Thera für den Geschlechtskult in dem gestifteten Museion erinnern, wobei ja auch Opfer und Tage genau festgesetzt werden.

In der rhodischen Inschrift handelt es sich zwar nicht um einen Heros, keinen *ἀφηρωϊσμός*, zu dessen eigentlichem Wesen eben die Stiftung dauernder Opfer gehört haben wird, sondern um den Hauptgott der Insel Helios, wenn es auch, wie Roß und Ziehen mit Recht betonen, nicht staatliche, sondern private Sacra sind. Aber unmittelbar zu übernehmen ist die Bestimmung *κατ' ἐνιαυτόν*. Dies muß den gelesenen Zeichen ΠΑΤΡΕ/ΩΝΙΑΥΤΟΝ so entsprechen, daß *κατ' ἐ|νιαυτόν* auf dem Steine gestanden hatte; ich scheue mich durchaus nicht vor der Annahme, daß Roß, durch einige Verletzungen verführt, solcher Verlesung fähig gewesen sei, erkläre auch, daß mir selbst und auch besseren Epigraphikern, als ich es bin, weit Schlimmeres

[1] .ΙΣΤΙ

[2] *The wife and (presumably) half-sister* schreiben die Herausgeber Ormerod und Robinson, wohl damit es nicht *shocking* sei. Ich glaube, wir dürfen auf dieses Palliativmittel verzichten!

passiert ist. Damit gewinnen wir 8.9 *θύεται κατ' ἐ|νιαυτόν*, wobei man außer K für Π fast nur zu streichen braucht. Diesem sicheren *θύεται* entspricht aber das in 6 ΑΥΣΤΕΙ vermutete *[θ]ύ[ε]τ[α]ι*. Dieses erste *θύεται* galt dem Helios. Und das zweite galt, wenn ich nicht irre, der schon von Roß als möglich bezeichneten *θεᾶι*. Wer ist diese Göttin? Das soll man nicht fragen, soll also weder die Gattin des Helios, die Eponyme Rhodos nennen noch die Tochter des Helios Alektrona; an die Gattin wird man ja doch trotzdem in erster Linie denken; dann war sie eben die Göttin. Dann bleiben wir aber doch bei Ziehens Lesung *κατάχρουν*. Somit schlage ich vor, als Ertrag unserer gemeinsamen Bemühungen folgende Lesung anzunehmen:

IV *Λάκων*
Ὑακινθίου
τετράδι ἐπὶ δέ-
κα Ἁλίωι ἔριφον
λευκὸν ἢ πυρ-
ρὸν [θ]ύ[ε]τ[α]ι, κα-
τάχρουν Θεᾶι
θύεται [κ]ατ' ἐ-
νιαυτόν.

Dazu bleibt als Apparat nur: 6 ΑΥΣΤΕΙ Roß, *corr.* Hiller. 8.9 ΠΑΤΡΕΩΝ, *ubi* Ω *incertum* R, *corr. idem*. Alles übrige fällt weg. Aber unser Dank für die, die einen Teil unserer Verkehrtheiten beseitigt haben, ist darum nicht geringer; dieses negative Verdienst ist bei uns gar oft weit größer als die Feststellung des Richtigen, zumal wenn sie, wie in unserem Falle, so viel näher lag, als wir gedacht haben.

Der Bilderstreit des heidnischen Altertums[1]

Von Johannes Geffcken in Rostock.

Für das ursprüngliche Gefühl, den naiven Glauben, fallen Bild und Original, Darstellendes und Dargestelltes, jederzeit zu einer gewissen Einheit zusammen. Selbst wir modernen Menschen können uns von dieser in uns sich unwillkürlich vollziehenden Verbindung nicht losmachen[2]; sie ist ein Überlebsel der Vergangenheit, ein Erbe auch des Altertums, das in der Fülle seiner frischen Sinnlichkeit überhaupt noch ein ganz anderes Verhältnis zum Bilde, sei es der Götter oder der Menschen, besaß. Es ist dafür bezeichnend, daß die älteste Stelle, an der die griechische Literatur eine Statue nennt, Bild und Original gleichsetzt: die Priesterin Theano bei Homer legt betend den Peplos auf die Knie der Athena — *ἀνένευε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη* (Z 311). Späterer Rationalismus hat in diesen aus anderen Gründen beanstandeten Vers die *γνώμη* des Urbildes, der Göttin selbst, hineintragen wollen[3], aber Vergil, der das Palladium, freilich in Sinons trügerischer Erzählung, eine so bewegte Rolle spielen läßt[4], hat seinen Homer ganz richtig verstanden und übersetzt.[5] Das ist alles wohlbekannt; bekannt sind auch die gerade an das Palladium sich anknüpfenden Legenden von sich bewegenden, die Augen schließenden und abwendenden, weinenden, schwitzenden, redenden, plötzlich fallenden, heilenden Götterbildern; wie

[1] Vortrag, gehalten in der Rostocker Religionsgeschichtlichen Gesellschaft.

[2] Ich erinnere an einen Fall aus sehr naher Vergangenheit: ging doch sehr vielen die Nagelung des „eisernen Hindenburg" stark gegen das Gefühl der Pietät.

[3] *Schol.* Z 311 (*γελοία δὲ καὶ ἡ ἀνανεύουσα Ἀθηνᾶ* : *A*) : *τῆι γνώμηι ἀνένευεν B* = Townl. Vgl. unten S. 291 Anm. 2.

[4] *Aen.* II 166ff. [5] *Aen.* I 482 *diva solo fixos oculos aversa tenebat.*

die Idole zu Tische gelegt werden, so kettet man sie im Tempel an; man bedroht sie mit Züchtigung und führt diese aus. Und die gleiche Rolle spielt natürlich auch das menschliche Bildnis.[1]

Weniger gründlich hat man den Streit der Gebildeten, namentlich der Philosophen über die Berechtigung und den Sinn der Götterbilder oder wenigstens die Erörterung dieser Fragen in jenen Kreisen untersucht, obwohl auch hier schon manches geschehen ist. Denn Ch. Clerc[2] hat uns den Werdegang des religiösen Denkens über diese Dinge im 2. Jahrhundert n. Chr. eingehend kennen gelehrt und seine Untersuchung durch den Rückblick auf die lange Vergangenheit dieser Auseinandersetzungen wie durch den Ausblick auf die spätere Entwicklung der heidnischen Anschauung vielseitig auszugestalten gewußt.[2] Aber das Problem ist damit noch nicht erledigt, noch fehlt eine umfassende, quellenmäßige Darlegung dieser Dinge. Auf Grund eines zwar lückenhaften, aber doch ziemlich ergiebigen Materials können wir hier m. E. ein wichtiges Stück der antiken Religionsgeschichte zurückgewinnen. — —

Mit dem radikalen Ingrimm religiöser Reformatoren werfen sich Herakleitos und Xenophanes auf den dumpfen Brauch und Aberglauben des Volkes; durch tiefes Nachdenken, schwere quälende Zweifel zu einem neuen Gottesbegriffe gelangt, sind sie natürlich außerstande, das Irrationelle zu würdigen, das in

---

[1] Es gibt über alles dies umfassende und erschöpfende Arbeiten: v. Dobschütz *Christusbilder*. Texte und Untersuchungen. N. F. III, 1899, 1 ff.; O. Gruppe *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*. II 980 ff.; O. Weinreich *Antike Heilungswunder* Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. VIII 1, 1909, S. 137 ff. Aufs eingehendste hat diesen Hintergrund des Volksglaubens Ch. Clerc in seinem scharfsinnigen und beredten Buche: *Les théories relatives aux cultes des images chez les auteurs grecs du IIme siècle après J.-C.*, Paris 1915, p. 9—82, entworfen.

[2] In seinem eben angeführten Buche. Besonders eingehend behandelt er natürlich Dion von Prusa *Orat.* XII und Maximus von Tyrus *Diss.* VIII (bei Hobein II). Eine Art Vorarbeit zu Clerc enthält mein Buch *Zwei griechische Apologeten*. 1907. S. XX f. Doch sind die Zeugnisse dort weder ganz vollständig aufgezählt, noch alle richtig eingeordnet.

jeder Volksreligion liegt; nur mit kläglicher Gedankenlosigkeit glauben sie es zu tun zu haben. Der einsame Menschenverächter Herakleitos spricht mit gewohnter Bitterkeit von der Äußerlichkeit des Gebetes, schilt darüber, daß die Menschen in den Götterbildern die Götter selbst sähen und mit ihnen törichte Zwiesprache hielten.[1] Der große Monotheist Xenophanes aber wirft schon die später immer wieder behandelte Frage auf, warum die Menschen die Götterstatuen nach ihrem eignen Bilde gestalteten, und verneint die Berechtigung dazu aufs schärfste.[2] Und auf ionischer Denklinie wird es liegen, wenn Herodot, jener merkwürdige Mischcharakter von Gläubigkeit und Kritik, „nicht ohne innerliche Zustimmung“[3] die Perser rühmt, weil sie nicht gleich den Griechen ihre Götter sich menschengestaltig vorgestellt hätten.[4] Mit dieser dem Historiker sonst durchaus fremden Geringschätzung der Götterstatuen hängt nun eine Geschichte zusammen, die Herodot im zweiten Buche erzählt.[5]

Der Emporkömmling Amasis fühlt sich von den Ägyptern geringgeschätzt und will sich die Achtung seines Volkes gewinnen. Unter vielem Gut besitzt er auch eine goldene Fußwanne, die auch als Spucknapf und Nachttopf Verwendung findet; er gestaltet sie zu einem Götterbilde um, das die Ägypter nun allgemein verehren. Darauf enthüllt er seinem Volke den Sachverhalt und veranlaßt es, nun auch ihm, dem früheren schlichten Manne, in seinem neuen Stande Ehrerbietung zu erweisen. — Herodot oder seine Quelle hat hier mit großer Umständlichkeit eine griechische Redensart in einen Logos umgesetzt. Das hellenische Volk, das gleich allen anderen ihm an sich heilige Dinge im Sprichwort sehr nüchtern behandelte, führte damals ein solches im Munde, etwa des Inhalts, ein jeder Holzklotz

[1] *fr.* 5 Diels. [2] *fr.* 15 f. Diels. [3] Gomperz *Griechische Denker* I[3] 212 f.

[4] Gomperz nimmt zweifelnd den Einfluß des Xenophanes und anderer Philosophen an; man könnte auch an Hekataios denken, der die Hellenen öfter töricht gefunden und die Barbaren gerühmt hat.

[5] II 172. Im 2. Buche benutzt bekanntlich Herodot öfter den Hekataios; vgl. F. Jacoby bei Pauly-Wissowa VII, 2, 2686 ff.; 2726 f.

ließe sich zum Gefängnisblock, wie auch zum Gotte verarbeiten.[1] Dieser Gedanke erhielt seine Verschärfung durch die Einführung eines geringwertigen oder gar verächtlichen Hausgerätes und wurde so wohl einmal zu einer selbständigen Geschichte, um dann später von Herodot oder seinem Gewährsmanne ziemlich ungeschickt verwendet zu werden.[2] Die Heidenfeinde, Juden wie Christen, haben aber durchaus richtig den eigentlichen Kern dieser Erzählung Herodots in ihrem eigenen Interesse verwertet.[3]

Die sokratische Schule begründet eine positive Gottesidee. Gerade ein Spötter wie Antisthenes, der sich so köstlich über den Kult der Göttermutter belustigt[4], ist ein hochernster Monotheist; die Gottheit, erklärt er, gleiche keinem anderen Wesen, daher könne man sie auch nicht aus dem Bilde erkennen.[5] Dem Begründer des Kynismos folgt die Stoa; in seiner *Πολιτεία* will Zenon[6] nichts von Tempeln und Götterbildern wissen, weil solches nicht der Götter würdig sei; Chrysippos und sein Schüler Diogenes von Babylon finden es beide lächerlich, die Götter in menschlicher Erscheinungsform, sei es in der Dichtung oder

---

[1] Epicharm *fr.* 131 Kaibel. Ganz ähnlich ist Horaz *Sat.* I 8, 1 ff. Auch den israelitischen Propheten führte seine Betrachtung der Götzen zum gleichen Ergebnis. Deuterojes. 44, 1 ff.

[2] Die Bearbeitung und ihr Ungeschick verrät sich bei Herodot durch die Bemerkung, unter anderem Gut habe der König auch eine goldene Fußwanne, resp. einen solchen Nachttopf gehabt; so ganz wertlos war also das Ding nicht. Dadurch aber entgleist der Vergleich etwas, und natürlich wird damit der ursprüngliche Sinn der Hauptgeschichte verändert.

[3] S. die Stellen in meinem oben angeführten Buche S. XXI 1; XXVI; 102; 146, 8 f.; 188, 3. Auch Aristoteles *Polit.* I 12, 2 p. 1259 b. 8 f. zitiert die Stelle, aber in dem von Herodot beabsichtigten Sinne.

[4] Clemens Alex. *Protr.* VII 75, 3.

[5] Clemens Alex. *Strom.* V 14, 108, 4 = *Protr.* VI 71, 2. — Ich übergehe hier Diagoras, der sich nach einer bekannten Geschichte mit einem Heraklesbild, das er ins Feuer warf, eine Suppe gekocht haben soll (Schol. Aristoph. *Nub.* 830; Clem. Alex. *Protr.* II 24, 4 u. ö.); denn seine Persönlichkeit ist zu legendarisch geworden.

[6] *fr.* 264 Arn.

Kunst, vorzuführen.[1] Diese ihre Anschauung hat die Stoa dann in der Hauptsache beibehalten, wennschon sie, wie wir noch sehen werden, Konzessionen nicht hat ausschließen wollen.[2] — Zu solchen neigte nun besonders der Epikureismus, dem alles, was mit dem Kulte zusammenhing, die Mühe einer scharfen Befehdung nicht zu verdienen schien, und der darum gern eine bequeme Toleranz übte: *novi ego Epicureos omnia sigilla venerantes* sagt Ciceros Cotta (*de nat. deor.* I 30, 85).

Der stoischen Polemik, der gleichgültigen epikureischen Duldung entspricht auch die sonstige Stimmung in Griechenland. Der Sikeliote Dionysios hatte einen Handstreich auf den einheimischen Zeus unternommen und seine Tat mit frevelhaftem Scherze begleitet, Lachares sich an Athenas Statue vergriffen, ohne daß beide schwere Strafe getroffen hätte: das vermehrte das Ansehen der Götterbilder nicht. Kein Wunder daher, daß nun auch die Satire sich mit dem schärfsten Spotte gegen die Statuen wandte und so durch ein neues Reizmittel auf die Lachmuskeln des Publikums zu wirken wußte.

Wir wissen jetzt, daß und wie Lukian eine ganze Reihe seiner Satiren aus Menippos, dem Kyniker, gespeist hat.[3] Es ist demnach sehr wahrscheinlich, daß die Quelle für die Spöttereien z. B. des *Ζεὺς τραγῳδός* im 3. Jahrhundert sprudelte.[4] In dieser Satire hält sich nun Lukian (8) über die Götterbilder auf, die, von außen schön anzusehen, manchmal auch von Gold schienen, aber unter dem Firnisse nur von Holz seien und ganzen Mäuseschwärmen zur Herberge dienten.[5] Damit aber läßt sich ein anderes Zeugnis von sehr ähnlichem satirischen Wesen zusammenhalten, das den gleichen Zeitgeist

---

[1] Chrysipp. *fr.* 1076, 17 ff.; Diogenes *fr.* 33, 13 Arn. — Auch die Ausführungen des 4. herakliteischen Briefes, den man jetzt nicht mehr für jüdisch hält, scheinen stoisch zu sein.

[2] Vgl. auch Clerc a. a. O. 102 ff.

[3] R. Helm *Lucian und Menipp.* 1906. passim.

[4] Über ihn vgl. Helm a. a. O. 133—151.

[5] Vgl. *Gallus* 24 und über ihn Helm 322—336; *Jupp. conf.* 8.

atmet. Vor kurzem ist es J. Wackernagel gelungen, die bekannte Batrachomyomachie aus dem 5. Jahrhundert, in dem man sie zuletzt festgelegt hatte, viel weiter hinabzurücken. Die überlieferte Form *ἔοργαν* (V. 179) genügt für einen Kenner wie Wackernagel, die Entstehung vor dem 3. Jahrhundert auszuschließen, ja, das Gedicht eher noch der Grenze der Kaiserzeit zu nähern.[1] Diese ebengenannte Form erscheint nun an einer Stelle, deren ganze satirische Färbung durchaus Lukian oder vielmehr seinem Muster entspricht. Athena will auf die Frage ihres Vaters den Mäusen nicht helfen:

ὦ πάτερ, οὐκ ἂν πώποτ' ἐγὼ μυσὶ τειρομένοισιν
ἐλθοίμην ἐπαρωγός, ἐπεὶ κακὰ πολλά μ' ἔοργαν
στέμματα βλάπτοντες καὶ λύχνους εἵνεκ' ἐλαίου·
τοῦτο δέ μοι λίην ἔδακε φρένας, οἷον ἔρεξαν·
πέπλον μου κατέτρωξαν, ὃν ἐξύφηνα καμοῦσα
ἐκ ῥοδάνης λεπτῆς καὶ στήμονα λεπτὸν ἔνησα,
τρώγλας τ' ἐμποίησαν· ὁ δ' ἠπητής μοι ἐπέστη
καὶ πολύ με πράσσει· τούτου χάριν ἐξώργισμαι.
χρησαμένη γὰρ ἔνησα καὶ οὐκ ἔχω ἀνταποδοῦναι.
καὶ πράσσει με τόκους, τὸ δὲ ῥίγιον ἀθανάτοισιν.

Eine Göttin, deren Gewand von Mäusen zerfressen wird, und die den Schneider nicht bezahlen kann, gehört an die Seite jener fadenscheinigen Göttergestalten der griechischen Satire. — Außerordentlich viel feiner ist Kallimachos. Mit heiterem Gaukelspiel führt uns der so oft satirische Dichter im „Bade der Pallas" die rituelle Waschung des Kultbildes als das Bad der Göttin selbst vor und hebt dabei doch durch seine romantische Ironie den Glauben an die Heiligkeit des Brauches wie an die ätiologische Fabel auf.

Diese kritische Zeit des Hellenismus äußert sich weiter in mannigfaltiger Weise. Wie die alexandrinische Homererklärung das Abwinken des Pallasbildes rationalisierte[2], so suchten nun der Aristophaneer Kallistratos und der Aristarcheer Satyros die

---

[1] *Sprachliche Untersuchungen zu Homer* (Forschungen zur griechischen und lateinischen Grammatik, Heft IV) 1916. S. 188—200.

[2] S. oben S. 286 Anm. 3.

Legende vom himmelentstammten Palladion durch eine natürliche Deutung vernünftelnd zu ersetzen.[1] Zugleich erkannte die Religionsgeschichte ihre Aufgabe, die Bilder der Götter in ihrer Erscheinungsform, mit ihren Attributen zu deuten; der große Apollodoros von Athen hat, von späteren und spätesten Nachfolgern unmittelbar und mittelbar benutzt, ganz ohne stoische Systematik, nur in wissenschaftlicher Beobachtung des religiösen Lebens[2] die Vorstellung der Menschen von der äußeren Gestalt ihrer Götter religionsgeschichtlich zu ergründen gesucht.[3] Dem entspricht es, daß man in dieser wissenschaftlichen Epoche auch wieder der Frage nachsann, wie die Menschheit überhaupt auf den Gedanken, die Götter nach ihrem Bilde zu gestalten, gekommen sei. Ob Apollodor dies auch noch getan, wissen wir nicht. Dagegen muß irgendein euhemeristischer Schriftsteller — Euhemeros selbst möchte ich nicht nennen — Vorbild gewesen sein für die sonderbar ungeschickten und doch sehr wichtigen Ausführungen der wohl aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. stammenden, ziemlich oberflächlich hellenisierten „Weisheit Salomonis“[4], die sich cap. XIV 15 f. dahin vernehmen läßt: *ἀώρωι γὰρ πένθει τρυχόμενος πατὴρ | τοῦ ταχέως ἀφαιρεθέντος τέκνου εἰκόνα ποιήσας | τὸν τότε νεκρὸν ἄνθρωπον νῦν ὡς θεὸν ἐτίμησεν, | καὶ παρέδωκεν τοῖς ὑποχειρίοις μυστήρια καὶ τελετάς· | εἶτα ἐν χρόνωι κρατυνθὲν τὸ ἀσεβὲς ἔθος ὡς*

[1] Dionys. Halik. *arch.* I 68, 2 ff. v. Dobschütz a. a. O. S. 20 hält beide für Aristarcheer; jedoch war Kallistratos Gegner des Aristarch und Schüler des Aristophanes. Satyros wird hier nicht der Peripatetiker sein, sondern der Ζῆτα genannte Aristarcheer; Susemihl *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit* II 160 läßt allerdings die Frage offen.

[2] Ich bediene mich der Worte von Ed. Schwartz in seinem ausgezeichneten Artikel über Apollodor bei Pauly-Wissowa I 2, 2874.

[3] *fr.* 30 über Hermes; ferner Cornutus über Zeus p. 10, 10 ff. Lang; über Hermes p. 23, 11 ff.; vgl. B. Schmidt *De Cornuti theologiae graecae compendio capita duo.* Diss. Halle. p. 47 ff.; 51 ff.

[4] Über diese vgl. F. Focke *Die Entstehung der Weisheit Salomos. Ein Beitrag zur Geschichte des jüdischen Hellenismus* (in *Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. Testaments.* 1913).

νόμος ἐφυλάχθη, | καὶ τυράννων ἐπιταγαῖς ἐθρησκεύετο τὰ γλυπτά. | οὓς ἐν ὄψει μὴ δυνάμενοι τιμᾶν ἄνθρωποι διὰ τὸ μακρὰν οἰκεῖν, | τὴν πόρρωθεν ὄψιν ἀνατυπωσάμενοι | ἐμφανῆ εἰκόνα τοῦ τιμωμένου βασιλέως ἐποίησαν, | ἵνα τὸν ἀπόντα ὡς παρόντα κολακεύωσιν διὰ τῆς σπουδῆς. | εἰς ἐπίτασιν δὲ θρησκείας καὶ τοὺς ἀγνοοῦντας | ἡ τοῦ τεχνίτου προετρέψατο φιλοτιμία. Der Künstler habe in der Statue dem Herrscher geschmeichelt, die Menschen sich durch die Anmut des Werkes zur göttlichen Anbetung des vor kurzem geehrten Menschen hinreißen lassen; so sei das Dasein üblem Truge verfallen, denn die Menschen hätten einem Unglück oder der Tyrannis zuliebe einen Namen, der gar nichts damit zu tun gehabt, in Stein und Holz gefaßt. — Diese Deutung besteht, wie man sofort sieht, aus zwei ganz unorganisch vereinigten Erklärungen, von denen die eine den verwaisten Vater nannte, der sich ein Bild zur Erinnerung an den toten Sohn schuf[1], die andere in den Königsstatuen den Ursprung der Idole suchte. Diese letztere Ableitung begegnet nun noch bei Minucius Felix *Octav.* 20, 5: *dum reges suos colunt religiose* <*maiores nostri*>, *dum defunctos eos desiderant in imaginibus videre, dum gestiunt eorum memorias in statuis detinere, sacra facta sunt, quae fuerant adsumpta solacia.* Die gleiche Ableitung findet sich dann bei Lactantius *div. inst.* I 15, 2ff. mit dem wichtigen Zusatze: *progressique longius per amorem memoriam defunctorum colere coeperunt, ut et gratiam referre bene meritis viderentur et successores eorum adlicerent ad bene imperandi cupiditatem.* Da wir nun dicht vorher bei Lactanz ein langes Zitat aus Ennius' Euhemerus haben, so könnte auch hier dieselbe Quelle vorliegen.[2] Wie dem nun auch sein mag, die

[1] Diese Deutung findet sich noch beim Bischof Fulgentius: *Mitolog* I 1 p. 15, 20ff. Helm (*Unde idolum*) aus *Diophantus Lacedaemonum auctor* lang und breit ausgeführt.

[2] An anderer Stelle *div. inst.* II 2, 3 sagt Lactanz: *nam omnino fingendarum similitudinum ratio idcirco ab hominibus inventa est, ut posset eorum memoria retineri qui vel morte subtracti vel absentia fuerant*

Vorlage der in ganz ungriechischer Formlosigkeit entwickelten Ätiologie der „Weisheit" wie der christlichen lateinischen Klassizisten ist eine durchaus nicht polemisch gefärbte, sondern in gutem Glauben gegebene Ableitung des Brauches, die eine deutliche Vorstellung vom wahren Sachverhalt erweckend nicht darum von vornherein völlige Ablehnung finden darf, weil auf sie die noch immer verrufene Bezeichnung „Euhemerismus" Anwendung findet.[1]

Eine andere rationalistische Deutung fand dann die neuere Akademie. Es wird Kleitomachos sein, den wir bei Cicero *de nat. deor.* I 27, 77 vernehmen: *species istas hominum conlatas in deos aut consilio quodam sapientium, quo facilius animos imperitorum ad deorum cultum a vitae pravitate converterent, aut superstitione, ut essent simulacra quae venerantes deos ipsos se adire crederent.* Der erste Teil der Erklärung erhält eine weitere willkommene Ausführung durch Arnobius *adv. nat.* VI 24 aus unbekannter, aber sehr guter Überlieferung[2]: *in parte hac eadem illud etiam dicere simulacrorum adsertores solent, non ignorasse antiquos nihil habere numinis signa neque ullum om-*

---

separati. Das kann auf eine heidnische Quelle zurückgehen, aber allenfalls auch auf die „Weisheit"; denn Lactanz kennt z. B. auch die Psalmen Salomos.

[1] Es ist von großem Interesse, mit diesem antiken Erklärungsversuche zusammenzuhalten, was Ed. Meyer in einem Vortrage in der Arch. Gesellschaft zu Berlin über die Frage nach der Entstehung der Statuen von Menschen gesagt hat (*Arch. Anz.* 1913, 87). Wir haben einerseits den Ursprung aus dem Totendienst, anderseits das Streben, die der Gottheit im Kultakt gezollte Verehrung zu verewigen und durch die ständige Erinnerung an die geleisteten Dienste und Opfer den erhofften Lohn dauernd zu sichern. Man stellt die Statue des Königs im Tempel auf, sie ist der Doppelgänger des Herrschers, stellt seine Verehrung dauernd dar. Dadurch gewinnt sie zugleich ein selbständiges Leben, erhält fortgesetzt Speise und Trank, und so entwickelt sich ein Kult.

[2] Cornelius Labeo kann hier nicht vorliegen; er ist, wie ich mit W. Kroll *Rhein. Mus.* LXXI, 1916, 309—357 und W. A. Bährens *Herm.* LII, 1917, 39—56 annehme, Neuplatoniker. Wie er sich über die Götterstatuen ausgesprochen hat, wird unten (S. 308) zur Untersuchung kommen.

nino inesse his sensum, sed propter indomitum atque inperitum vulgus, quae pars in populis atque in civitatibus maxima est, salutariter ea consilioque formasse, ut velut quadam specie obiecta his numinum abicerent asperitatem metu arbitratique praesentibus sese sub dis agere facta impia deputarent[1] *et ad humana officia morum inmutatione transirent: nec propter aliam causam venerabiles formas auro eis argentoque quaesitas, nisi ut adesse vis quaedam ipsis in fulgoribus crederetur, quae non oculorum tantum perstringeret sensum, verum etiam mentes ipsas augustissimae lucis radiationibus territaret.*[2] Für diese Sekte unterliegt es freilich keinem Zweifel, daß die Vorstellungen von den Bildern ganz falsch seien; sie sind jedenfalls völlig unverbindlich, denn Ägypter und Syrer haben durchaus andere und dazu mit viel heiligerer Scheu bewahrte (ebd. 29, 81f.).

Weit gründlicher aber scheint nun Poseidonios dem Problem nachgegangen zu sein. Für ihn war natürlich die bündigste Ablehnung der Götterbilder eine ausgemachte Sache[3], für sein erhabenes religiöses Bewußtsein, dessen Bekenntnis durch die Jahrhunderte hallte, gab es nur den intelligiblen, aus seinen Werken erkennbaren Gott. Aber wie seine Psychologie mit dem Irrationellen rechnend einen unvernünftigen Seelenteil absonderte, so suchte der große Kulturhistoriker und Ethnologe auch dem Glauben des Volkes und der Völker mit weitem Blicke gerecht zu werden.[4] Noch sind wir in der

[1] Diese Deutung entspricht einem bestehenden Gefühl: vgl. Epiktet *Diss.* II 8, 14.

[2] Mir scheinen auch die langen Ausführungen des Clemens Alex. *Protr.* IV 46ff. wenigstens zum Teil auf skeptische Quelle zurückzugehen.

[3] Cicero *de nat. deor.* II 17, 75; Strabon XVI 35f. (vgl. R. Reitzenstein *Zwei religionsgeschichtliche Fragen* S. 77, 2). — Wir glauben auch Poseidonios zu vernehmen, wenn wir bei Plutarch *de tranq. an.* 20 p. 477 cf. lesen, der Mensch sei nicht in die Welt gekommen, um χειροκμήτων und ἀκινήτων ἀγαλμάτων θεατής zu sein, sondern um die Schöpfung als Abbild der νοητά zu bewundern. Hier vermutet Norden *Agnostos Theos* 22 als Vorlage Panaitios, aber die ähnlichen Stellen bei Philon *de mon* 4 p. 217; *de praem. et poen.* 7 p. 414 M. lassen mich eher an Poseidonios denken.

[4] Vgl. Ed. Schwartz *Charakterköpfe aus der antiken Literatur.* ²1906 S. 96.

Lage festzustellen, daß er die Gründe der Menschengestalt der Bilder zu ermitteln gesucht hat; Varro, Dion von Prusa[1], Maximus von Tyrus[2] u. a. bieten uns dafür die Handhabe.

Aetios: Diels *Doxogr.* 297, 3.

ἀνθρωποειδεῖς αὐτοὺς ἔφασαν εἶναι· διότι τῶν μὲν ἁπάντων τὸ θεῖον κυριώτατον, τῶν δὲ ζώιων ἄνθρωπος κάλλιστον, κεκοσμημένον ἀρετῆι διαφόρως κατὰ τὴν τοῦ νοῦ σύστασιν· [τὸ κράτιστον] τοῖς οὖν ἀριστεύουσι τὸ κράτιστον ὁμοίως καὶ καλῶς** (*τοῖς κατὰ κάλλος* Diels) *ἔχειν διενοήθησαν.*

Vgl. Arnim *Stoicor. vet. fragm.* II 300, 33 ff., der Poseidonios als Quelle vermutet.

Maximus Tyrius II 3 p. 21, 4 Hob.

Καὶ οὐκ ἄλογος ἡ ἀξίωσις τῶν τὰ ἀγάλματα εἰς ἀνθρωπίνην ὁμοιότητα καταστησαμένων· εἰ γὰρ ἀνθρώπου ψυχὴ ἐγγύτατον θεῶι καὶ ἐμφερέστατον, οὐ δήπου εἰκὸς τὸ ὁμοιότατον αὐτῶι περιβαλεῖν τὸν θεὸν σκήνει ἀτοπωτάτωι, ἀλλ' ὅπερ ἔμελλεν ψυχαῖς ἀθανάτοις εὔφορον τε ἔσεσθαι καὶ κοῦφον καὶ εὐκίνητον . . . Es folgt das Lob der Zweckmäßigkeit und Schönheit des menschlichen Körpers.

Varro bei Augustin *de civ. dei* VII 5 (*Antiq. rer. div.* lib. XVI p. 202, 2 Agahd).

quorum qui simulacra specie hominis fecerunt, hoc videri secutos, quod mortalium animus, qui est in corpore humano, simillimus est inmor-

Dion *orat.* XII 59.

Νοῦν γὰρ καὶ φρόνησιν αὐτὴν μὲν καθ' αὐτὴν οὔτε τις πλάστης οὔτε τις γραφεὺς εἰκάσαι δυνατὸς ἔσται . . . τὸ δὲ ἐν ὧι τοῦτο γιγνόμενόν ἐστιν οὐχ ὑπονοοῦντες, ἀλλ' εἰδότες, ἐπ' αὐτὸ καταφεύγομεν,

[1] H. Binder *Dio Chrysostomus und Posidonius.* Tübing. Diss. S. 13 ff., den ich mit Nutzen verwende, aber auch ergänzen muß.

[2] An eine Abhängigkeit des Maximus Tyrius von Dion glaube ich hier nicht.

talis animi; ... ita per simulacrum, quod formam haberet humanam, significari animam rationalem, quod eo velut v a s e natura ista soleat contineri, cuius naturae deum volunt esse vel deos.

ἀνθρώπινον σῶμα, ὡς ἀ γ γ ε ῖ ο ν [1]) φρονήσεως καὶ λόγου θεῶι προσάπτοντες,

Maxim. Tyr. II 10 p. 28, 8 Hob. Aufzählung von Gottes Eigenschaften ... ἀόρατος ὀφθαλμοῖς. οὐκ ἔχοντες δὲ αὐτοῦ λαβεῖν τὴν οὐσίαν, ἐπερειδόμεθα φωναῖς καὶ ὀνόμασι καὶ ζώιοις καὶ τύποις χρυσοῦ καὶ ἐλέφαντος ... 5 Ablehnung der Ägypter.

ἐνδείαι καὶ ἀπορίαι παραδείγματος τῶι φανερῶι τε καὶ εἰκαστῶι τὸ ἀνείκαστον καὶ ἀφανὲς ἐνδείκνυσθαι συμβόλου δυνάμει χρώμενοι, κρεῖττον ἤ φασι τῶν βαρβάρων τινὰς ζώιοις τὸ ἀφομοιοῦν ...

Varro ebd. IV 31 p. 8 Agahd.

Quid ipse Varro ... nonne ita confitetur, non se illa iudicio suo sequi, quae civitatem Romanam instituisse commemorat, ut si eam civitatem novam constitueret, ex naturae potius formula deos nominaque eorum se fuisse dedicaturum non dubitet confiteri? Sed iam quoniam in vetere populo esset, acceptam ab antiquis nominum et cognominum historiam tenere, ut tradita est, debere se dicit ...

Maxim. Tyr. ebd. 9 p. 27, 10 Hob.

Πῶς ἂν οὖν τις διαιτήσαι τὸν λόγον, εἴτε χρὴ ποιεῖσθαι ἀγάλματα θεῶν, εἴτε μή; Εἰ μὲν γὰρ ἄλλοις τισὶν νομοθετοῦμεν ὑπερορίοις ἀνθρώποις ἔξω τοῦ καθ' ἡμᾶς αἰθέρος, ἄρτι ἐκ γῆς ἀναφυομένοις ... δέοι ἂν ἴσως τοῦ σκέμματος. Es folgt die Frage, ob solchen in diesem Falle die Verehrung der αὐτοφυῆ ἀγάλματα zu überlassen sei oder der Statuen.

Diese Gegenüberstellung zeigt uns m. E., daß Poseidonios, und zwar natürlich in verschiedener Brechung hier vorliegt. Wir erkennen somit diese seine Anschauung: die Bilder sind und bleiben ein Notbehelf für die Menschen, die das Wesen des höchsten Gottes nicht darzustellen vermögen und nun zur menschlichen Gestalt ihre Zuflucht nehmen[2] — wenigstens in Griechenland; denn die Ägypter sind eigne und üble Wege gegangen.[3] Wie die Gottheit Herr über alles ist, so ist der

[1] Stoisch: vgl. Marc. Aur. III 3, 6; dann von den Christen übernommen; s. Crönert-Passow u. d. W.

[2] Dion und Maximus zeigen durchaus denselben Gedanken des Notbehelfes, drücken ihn aber sehr verschieden aus.

[3] Dion deutet auf die Ägypter hin, die Maximus nennt, und Poseidonios, von Strabon benutzt (vgl. oben S. 295 Anm. 3), ebenfalls tadelt, wie

Mensch das schönste der Wesen; Gott hat der menschlichen ihm selbst ähnlichen Seele einen zweckmäßigen und schönen Leib gegeben[1]; so ist dieser Körper, das Gefäß[2] der Einsicht und des Logos, am besten geeignet, die Gottheit darzustellen. Freilich, würden wir einen neuen Staat zu gründen haben, so bedächten wir uns vielleicht noch gründlich, welche Formen des Kultes wir diesem gäben.[3] — So ließ Poseidonios' Anschauung in der ganzen Breite ihrer Betrachtung Raum für den herkömmlichen Kult, den auch der „Weise", obwohl er es besser wußte, im Hinblicke auf die Gesetze befolgte.[4]

---

auch Varro (p. 161 Agahd) sich sehr scharf über diese Kulte ausspricht. Es handelt sich hier um einen Gemeinplatz der religiösen Literatur des Altertums. Bekannt ist die rationalistische Rettung des Tierdienstes, die der von Diodor (I 86) wahrscheinlich benutzte Hekataios versucht hat; ernster ist dann die bei Plutarch *De Is. et Osir.* 72 ff. erscheinende Deutung zu nehmen. Der Streit ist danach hin und her gegangen; natürlich haben sich daran jüdische Hellenisten und die Christen aufs lebhafteste beteiligt (vgl. mein Buch *Zwei griech. Apologeten* XXVII; 17, 23 ff.; 47 f. u. ö.), bis im heidnischen Lager der Neuplatonismus eine einheitliche Anschauung schuf und alle etwaige heidnische Skepsis durch seinen Mystizismus erdrückte.

[1] Die Zweckmäßigkeit und Schönheit des Leibes ist bekanntlich ein von Poseidonios aus geschaffener Gemeinplatz.

[2] Dion nennt den menschlichen Leib das Gefäß der φρόνησις und des λόγος, dies übertragen wir auf Gott; Varro sagt, daß im menschenähnlichen Götterbilde wie in einem Gefäße die Natur Gottes, der der menschliche Geist ähnlich sei, enthalten sei. Beide Gedanken laufen auf dieselbe Idee hinaus, Varro aber hat diese m. E. nicht sehr klar ausgedrückt.

[3] Auch hier haben wir zwischen Varro und Maximus Ähnlichkeit, aber nicht Gleichheit. Varro setzt den Fall einer vollständigen voraussetzungslosen Neuschöpfung des römischen Staates, Maximus den einer Gesetzgebung für ein plötzlich entstandenes Volk; der eine denkt an die ganze Religion, der andere nur an die Idole. Aber der ganze Einfall ist bei beiden Autoren so ähnlich, daß eine gemeinsame Quelle vorliegen muß, die m. E. ursprünglicher bei Maximus als bei dem ungleich originelleren Varro hervortritt

[4] Seneca bei Augustin *de civ. dei* VI 10 p. 269, 17 Domb. sagt von den *sacra civilis theologiae*: *quae omnia sapiens servabit tamquam legibus iussa, non tamquam diis grata.* Binder a. a. O. 39.

Die Anschauung der philosophisch gebildeten Römer deckt sich natürlich mit der griechischen jener Zeit. Lucilius verhöhnt den Aberglauben, der in den ehernen Statuen ein *cor* erblicke,[1] Varro, dessen wir soeben gedacht haben, erklärt im schärfsten Gegensatz zur neueren Akademie, ohne die Bilder sei die Religion Altroms mehr als 170 Jahre hindurch viel reiner gewesen, gerade die Einführung der Idole habe die Furcht vor den Göttern aufgehoben und den Irrtum gebracht[2]; die Völker besäßen keine wahren Bilder von den wahren Göttern, die ohne Geschlecht, ohne Alter, ohne wirkliche Glieder seien[3]; Torheit sei es, den empfindungslosen Statuen Opfer darzubringen.[4] Diese Fragen beschäftigten den römischen Antiquar aufs lebhafteste. Von seiner nach Poseidonios sich orientierenden Untersuchung über die Gründe der Menschengestalt der Götterbilder war schon die Rede; er hat ferner, vermutlich u. a. nach Apollodor, die Attribute der einzelnen Götter religionsgeschichtlich zu erklären gesucht.[5] Wenn endlich Seneca an zwei von den Kirchenvätern überlieferten Stellen[6] sich in den heftigsten Worten ausspricht gegen die wertlosen, unbeweglichen Bilder der unsterblichen, unverletzlichen Götter, jene oft tiergestaltigen Erscheinungen, einige sogar als Zwitter geformt, die der Aberglaube verehre, so erleidet diese Anschauung eine Beschränkung, deren wir soeben gedacht haben.

---

[1] V. 484 ff. Marx.

[2] *Antiq. rer. div. lib.* I p. 164, 9 Agahd; sehr ähnlich ist dem, was Plutarch *Numa* 8 berichtet, der diesen Brauch auf den pythagoreisch gebildeten Numa zurückführt; auch wenn Plutarch Varro benutzt, wird bei diesem wohl wieder Poseidonios vorliegen.

[3] Ebd. 145, 7. [4] Ebd. 155, 30.

[5] Ebd. 203, 10; 213, 46a; vgl. S. (92) 120. Unser Material ist reich genug, um uns zu zeigen, wie sehr diese Fragen die römischen Antiquare interessierten: vgl. Nigidius Figulus *fr.* LXXIII Swoboda; Gavius Bassus *De dis* fr. 9 Funaioli, vgl. Fonteius bei Laurent. Lydus *De mens.* IV 2 p. 65, 3 ff. Wünsch in seinem Buche περὶ ἀγαλμάτων.

[6] Lactant. *div. inst.* II 2, 14; Augustin a. a. O. VI 10 p. 267, 13. ff.

Ein wirklicher Wechsel der Betrachtungsweise scheint nun mit Dions olympischer Rede, mit Plutarch in seiner Schrift *de Iside et Osiride* und mit der 8. (2.) Diatribe des Maximus einzutreten.[1] Freilich sind alle drei Zeugnisse individuell durchaus verschieden. So ist zunächst die Apologie des stoischen Rhetors von Prusa[2] keineswegs so ganz einfach zu beurteilen. Denn wenn diese Rede auch ziemlich fest auf Poseidonios fußt, so zeigt sie doch anderseits erhebliche Selbständigkeit: es ist ein ander Ding, mit Poseidonios den Idolen ein *tolerari posse* einzuräumen und mit Dion sich für die Bilder zu begeistern. Die olympische Ansprache kann eben in dieser ihrer merkwürdigen Eigenart nur aus Dions Situation und dem daraus sich ergebenden literarischen Genre verstanden werden. Der Redner hält gleich den Sophisten, zu denen er einst ganz gehörte und denen er nie völlig aufgesagt hat, eine seiner Städtereden auch in Olympia und sucht an heiliger Stelle, angesichts von Phidias' Zeus, diesem Weltwunder gegenüber, den Einwohnern das Schönste und Beste von diesem ihren Besitz zu sagen und ihn in die Höhe wahrer Religion zu erheben. Er verschmilzt den olympischen Zeus mit dem immanenten Gott des Poseidonios, und voll von Phidias' Kunst entnimmt er der geschichtlichen Begründung, die der Philosoph von Apameia dem Bilderkult gegeben, die Berechtigung zu einer nachdrücklichen Verteidigungsrede für die Idole. Und er scheint noch einen weiteren Schritt vollzogen zu haben. Sah die Stoa in den Stimmen religiöser Dichtung, die sie darum gern zitierte, einen Beweis für das Dasein der Gottheit, so fügt er nun seinerseits noch den Hinweis auf das Gottesbewußtsein der Künstler, sein Vermögen, die δαιμονία φύσις (§ 44) nachzuahmen, hinzu. In einen schönen Vergleich der Götter und

[1] Denn Epiktet. *Diss.* II 8, 14 enthält, wie oben S. 295 Anm. 1 bemerkt, ebensowenig eine Stellungnahme wie später Artemidor. III 31; 63; beide beziehen sich nur auf den allgemeinen Glauben.

[2] Vgl. v. Arnim *Leben und Werke des Dio von Prusa* S. 477 ff.; Ch. Clerc a. a. O. 194 ff., der Dion sehr fein behandelt.

Menschen mit Eltern und Kindern (61), eine Parallele, über deren Herkunft nichts zu ermitteln ist[1], läßt Dion den Hauptteil seiner Verteidigungsrede ausmünden.

In jüngeren Jahren hatte Plutarch mit Nachdruck die Verehrung der menschengestaltigen Bilder bekämpft. *Εἶτα χαλκοτύποις μὲν πείθονται*, sagt er in seiner Schrift über den Aberglauben[2], *καὶ λιθοξόοις καὶ κηροπλάσταις ἀνθρωπόμορφα τῶν θεῶν τὰ εἴδη ποιοῦσι, καὶ τοιαῦτα πλάττουσι καὶ προσκυνοῦσι φιλοσόφων δὲ καὶ πολιτικῶν ἀνδρῶν καταφρονοῦσιν, ἀποδεικνύντων τὴν τοῦ θεοῦ σεμνότητα* ... Später aber, unter dem Banne des Mystizismus, dachte der Stoikerfeind doch etwas anders. In seinem Buche über Isis und Osiris findet er bekanntlich einen tiefen Sinn in den tiergestaltigen Gottheiten Ägyptens und setzt vor ihnen die hellenischen Bilder zurück, aber selbst diese erfahren doch eine leise Anerkennung, wenn er z. B. einem kretischen Zeusbilde eine eigene symbolische Bedeutung beilegt.[3] Es steht diese Stimmung durchaus im Einklange mit einzelnen Äußerungen in seinen Biographien, die zu den Berichten von allerhand an Bildern geschehenen Wundern eine vorsichtige Stellung einnehmen.[4]

---

[1] Immerhin fällt es auf, daß in diesen Deutungen die Vergleiche eine solche Rolle spielen; s. S. 296f.

[2] p. 167d. [3] cp. 75f.

[4] *Camill.* 6; *Coriol.* 37f.; vgl. Ch. Clerc a. a. O. 178ff. — Von Götterstatuen redet Plutarch auch noch *fr.* 10 p. 49 Bern.; er gibt hier mit den Alten den hölzernen Bildern gegenüber den steinernen, den aus Edelmetall und Elfenbein bestehenden bei weitem den Vorzug. — Ich erledige bei dieser Gelegenheit noch in Kürze die sonderbare Nachricht des Lampridius über Hadrian (*vit. Alex. Sev.* 43,6): *quod* (nämlich Christus einen Tempel zu stiften) *et Hadrianus cogitasse fertur, qui templa in omnibus civitatibus sine simulacris iusserat fieri, quae hodieque idcirco, quia non habent numina, dicuntur Hadriani, quae ille ad hoc parasse dicebatur; sed prohibitus est ab iis qui consulentes sacra reppererant omnes Christianos futuros, si id fecisset, et templa reliqua deserenda.* Diese Geschichte hat E. Norden *Agnostos Theos* S. 58 Anm. mit Recht als eine Fabel bezeichnet und vollends K. Bihlmeyer *Die „syrischen" Kaiser zu Rom (211—35) und das Christentum*, 1916 S. 132, abgelehnt.

Noch einmal hat dann der Kynismos, durch Lukian und Oinomaos[1] vertreten, seinen Spott mit den Götterstatuen getrieben, aber er verhallte bald, und mit Maximus[2], dem eklektischen Platoniker, schien nun ein neuer Apologet den Plan zu betreten. Aber auch seine Situation ist eine besondere. Er ist Sophist; er könnte also, wie er sonst wohl beide Parteien vertritt[3], auch hier nur die eine Seite der Frage beleuchten. Aber auch wenn er in der 8. (2.) Diatribe seine wahre Überzeugung ausspricht, was ja sehr wahrscheinlich ist, so ist sein Traktat durchaus kein begeistertes Bekenntnis für die Idole. Auch ihm sind die Bilder zur Erinnerung da[4]; aus seinem Hauptargument, dem stoischen Hinweis auf den *consensus gentium*, leitet er nur die ziemlich milde Forderung ab: *τὰ κείμενα ἐῶμεν*[5], er will sich mit der Frömmigkeit unter allen Formen begnügen, wenn man nur liebend der Gottheit gedenke.[6] So haben wir allem Anschein nach einen sophistischen Logos zugunsten der Bilder unter Verwertung von Gedanken des Poseidonios, aus dessen historischer Betrachtung des Kultus hier wie bei Dion Argumente für seine allgemeine Rechtfertigung entlehnt werden.

Bald nach Maximus sehen wir Philostratos sich der Götterbilder annehmen. Freilich stehen die Worte innerhalb einer Rede des Apollonios von Tyana[7]. Aber die letzte eingehende

[1] Über Lukian vgl. oben S. 290 und besonders *de Syria dea* 10; 36; der Kyniker Oinomaos hält sich bei Euseb. *praep. ev.* V 36,1 (vgl. auch V 34, 11) über die 30000 hölzernen und steinernen Beherrscher der Menschen, über solch heilige „Klötze" auf.

[2] Vgl. über ihn nach Clerc a. a. O. 230ff. H. Mutschmann im *Sokrates* V, 1917, 185ff.

[3] XV; XVI.

[4] cp. 10 p. 29, 3 Hobein; vgl. die Weisheit Salomos oben S. 292

[5] cp. 9 p. 28, 5 Hob.

[6] cp. 10 p. 29, 7 Hob. Auch hier, p. 29, 3, haben wir einen Vergleich; er stammt aus Platon *Phaid.* 73 d.

[7] p. 230, 12ff. Kays. Hier werden wieder die ägyptischen Bilder heruntergerissen. Darauf antwortet dann der Ägypter Thespesion, aber sehr schwach: denn die ägyptische Weisheit soll hier ja überall vor der indischen zurücktreten.

Erörterung der Frage nach der Vorlage des Philostratos hat das Ergebnis gebracht, daß der Anteil, den des geschwätzigen und anspruchsvollen Sophisten Phantasie an dem Buche über den Wundermann habe, sehr hoch eingeschätzt werden müsse.[1] So ist es denn kein Zeugnis des Neupythagoreertums, wenn es hier heißt, die Schönheit der griechischen Idole verrate so recht den wundervollen Gottesbegriff der Künstler: welche Vorlage Philostratos hier benutzt hat, ob Dion, ist nicht deutlich; nur so viel sehen wir, daß er mit einem älteren Argument wieder für die Berechtigung der Götterbilder eintritt.

Von verschiedenen Gesichtspunkten aus sprechen sich die angeführten vier Schriftsteller, Dion, Plutarch, Maximus, Philostratos mehr oder minder lebhaft in der Hauptsache für die Götterbilder aus. In der Tat ward die Stimmung der gebildeten Kreise, zugleich mit dem letzten Aufschwung der Kunst und dem Interesse für deren Werke, zu dieser Zeit immer bildergläubiger; welchen Hokuspokus treibt doch Apuleius mit seiner Götterstatuette[2], was für Wunder erzählt Cassius Dio[3]! Es bedeutet demgegenüber nichts, wenn Pausanias (I 26, 6) seine Meinung über den himmlischen Ursprung des Bildes der Athena Polias zurückhalten will: das ist nur die Pose des kritischen Historikers bei ihm; es verschlägt nichts, daß der Platoniker Celsus uns seine Anschauung nicht klipp und klar bekennt[4]; denn sein Ärger über die bilderfeindlichen Christen redet laut genug. Typisch ist und bleibt für die ganze Zeit die fromme Befriedigung des Stoikers Aelianus über die Strafen, mit denen die Götter selbst den Frevel an ihren Bildern heimgesucht hätten.[5] — Von irgendeinem mystischen Empfinden ist freilich bei den Fürsprechern noch nichts zu spüren. Man rechtfertigt seine Frömmigkeit scholastisch aus Poseidonios, dessen eigentliche

[1] Ed. Meyer *Apollonios von Tyana und Philostratos.* Herm. LII, 1917, 371 ff. [2] *Apol.* 63.

[3] Vgl. darüber Clerc a. a. O. 46 ff.

[4] Orig. *c. Cels.* VII 62. [5] *fr.* 59; 61.

bilderfeindliche Stellung man übersieht, und hält am überlieferten Volksglauben fest. Eine neue Zeit kam herauf, der eben jener Volksglaube in bewußter Empfindung unendlich ehrwürdig erscheinen wollte, die ihr Genüge darin fand, alle und jede kultische Überlieferung zu spiritualisieren. Aber auch sie hat, wenigstens im Kampfe, noch öfters mit den alten Argumenten den Bilderdienst vertreten.

Den Übergang zu einer neuen Anschauung bildet Plotinos. Er knüpft an den älteren Gedanken von der hohen Gottesidee der Künstler an, um daraus etwas Neues zu entwickeln.[1] Er läßt das Bild nach der Idee eines bestimmten Gottes gearbeitet sein, und da nach dem im All herrschenden Gesetze der Sympathie alles durch das Verwandte angezogen werde, so teilten sich auch die höheren Kräfte dem ihnen Ähnlichen mit. Wohl kommt die Gottheit nicht in das Bild herab, aber die Kraft, die von jener ausgeht und sich der sichtbaren Welt mitteilt, steht doch in naher Verbindung mit diesem. — Der Philosoph braucht hier das Bild vom Spiegel.[2] Dasselbe begegnet in einem hermetischen Traktat (XVII) des 3. Jahrhunderts[3]: *τὰ ἐν τοῖς ἐσόπτροις φαινόμενα σώματα ἀσώματα οὐ δοκεῖ σοι εἶναι;* — *οὕτως ἔχει, ὦ Τάτ* ... — *ἔστι δὲ καὶ ἀσώματα ἄλλα*; so gebe es *ἰδέαι* (Reitzenstein[4] interpretiert richtig: *δυνάμεις*), die körperlos an Belebtem und Unbelebtem hervortreten; es gebe Widerspiegelungen des Körperlosen, des Intelligiblen im Körperlichen und Wahrnehmbaren sowie umgekehrt; daraus wird nun der Schluß gezogen: *διὸ προσκύνει τὰ ἀγάλματα, ὦ βασιλεῦ, ὡς καὶ αὐτὰ ἰδέας ἔχοντα ἀπὸ τοῦ νοητοῦ κόσμου.* So wird denn in einem späten Stücke dieser sonst auf reine Gotteserkenntnis, auf „Gnosis“ dringenden Erbauungsliteratur der Volksglaube durch eine philosophische Deduktion gerechtfertigt, wie im gleichen Traktate die Heliosreligion aus der

[1] IV 3, 11 (III 6, 19 p. 309, 4 ff. Volkmann).
[2] IV 3, 11 p. 23, 22 Volkm.
[3] Reitzenstein *Poimandres* S. 354, 13; 197 ff.
[4] A. a. O. 199.

ägyptischen Heilslehre begründet wird.[1] Wir werden später die Weiterentwicklung dieses Glaubens in der hermetischen Literatur noch kennen lernen.

Noch stand Porphyrios nicht unter Plotins Einfluß, als er sein wunderliches Erstlingswerk über die Philosophie der Orakel veröffentlichte.[2] Der von Poseidonios in gewissem Sinne anerkannte Volksglaube, der vom hermetischen Traktat geforderte Kult, ist hier nun zur göttlichen Offenbarung geworden. Die Orakel, die Porphyrios mitteilt, mögen sie nun einer geschickten Priesterhand oder einem Theosophen ihren Ursprung verdanken[3], bilden für ihn eine religiöse Urkunde, deren Wahrheit er in echt scholastischem Vorgehen auch zu beweisen trachtet. Gläubig legt er die Gebote der Himmlischen, die ihren Wunsch nach bildlicher Darstellung selbst aussprechen, vor[4], gläubig teilt er den Befehl der Hekate zur Anfertigung ihrer Statue[5], die genauen Angaben über die Einzelheiten einer Göttergestalt[6] mit; er weiß, daß, wenn es den Sterblichen gelungen ist, die Götter durch brünstiges Flehen herabzuziehen, sie den Menschen Mittel verraten, die sie bei den Statuen anwenden müssen, um den Bann zu lösen.[7] Das ist schon richtiger Zauber; wir stehen hier so recht tief im 3. Jahrhundert, das die Philosophie beim Volksglauben in die Schule gehen sah; der Philosoph sucht nicht mehr nur das Irrationelle zu verstehen, er ist ihm jetzt selbst verfallen, Bild und Original erfahren keine reinliche Scheidung mehr, für dieses tritt jenes ein. Aber Porphyrios war stets ein Werdender. In seiner Schrift *περὶ ἀγαλμάτων*, von der wir einen ziemlich deutlichen Begriff gewinnen können, ist er, wohl nicht ohne Plotins Hilfe, einen bedeutsamen Schritt vorwärts gekommen[8]; die

[1] Vgl. ebd. 198. [2] J. Bidez *Vie de Porphyre* Gand. 1913. p. 15ff.

[3] Eine Aufklärung über den Ursprung dieser Orakel wäre recht wünschenswert.

[4] G. Wolff *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae* p. 137.

[5] Ebd. 130, 75. [6] Ebd. 132 f. [7] Ebd. 137. [8] Bidez a. a. O. 21ff.

wüste Theurgie scheint verlassen, er sieht die Götter nicht mehr in der Klause des Zauberers, sondern in der Natur und in den Gestirnen[1]; das neue Buch wird vom Symbolismus beherrscht. Die Schrift, in stark apologetischem Sinne gehalten[2], wendet sich gegen die Christen, deren Vorwurf, die Hellenen sähen in den Bildern die Götter selbst[3], Porphyrios durch das Bekenntnis seiner Auffassung von den Idolen nachdrücklich zurückweist. *Il soutient,* sagt Bidez, *qu'il n'y a là qu' une écriture figurative, mettant en images la théologie d'un panthéisme naturaliste.* Wohl muß der Philosoph zugeben, daß die Vorstellung der Theologen durch das Idol nicht gedeckt werde, aber er redet nicht mehr mit Poseidonios vom Notbehelf[4], sondern flüchtet sich in die Tiefen der Symbolik, in deren Geiste man verstanden habe, *τὰ ἀφανῆ φανεροῖς πλάσμασι* darzustellen.[5] Er hat hier allem Anscheine nach öfters den Apollodor benutzt[6] und bewegt sich demnach in steter allegorischer Erklärungsweise, wenn er von der Bedeutung des Zepters in Zeus' linker Hand spricht.[7] An ältere Erklärungen, in letzter

---

[1] Die Bruchstücke sind herausgegeben und erläutert von Bidez a. a. O. p. 1*—23*. Über die Quellen des Traktats s. unten Anm. 6.

[2] Bidez 21.

[3] So schon Celsus: Orig. *c. C.* VII 62, der sich außerordentlich geschickt auf Herodot und Heraklit beruft, die eigene Meinung bezeichnenderweise jedoch nicht unmittelbar verrät. Vgl. oben S. 303.

[4] Ein anderer bemerkenswerter Gegensatz ist die Erklärung über die Schönheit der Statuen: p. 2*, 9 *καλοὺς δέ, ὅτι κάλλος ἐν ἐκείνοις* ⟨sc. *τοῖς θεοῖς*⟩ *ἀκήρατον*: vgl. oben S. 295 f. Poseidonios.

[5] Darauf bezieht sich Ps. Clemens *Rec.* V 23 (Clementina X 21). Dasselbe sagt Papst Gregor bei Übersendung von Bildern *ep.* IX 52: *ab re non facimus, si per visibilia invisibilia demonstramus.* Vgl. H. Koch *Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen.* Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. Testaments. 10. H. 1917, S. 78.

[6] Vgl. F. Börtzler *Porphyrius' Schrift von den Götterbildern.* Diss. Erlangen 1903, S. 30ff.; W. A. Bährens *Herm.* LII, 1917, 43.

[7] Corn p. 10, 10ff. Lang; Porph. p. 6*, 14ff. Bid. — Interessant für das Quellenverhältnis ist p. 13*, 12ff. über die Schlange des Asklepios. Die Stelle hat Beziehungen zu Cornutus (p. 70, 7ff. Lang), zu Philon von Berytos (Euseb. *praep. ev.* I 10, 46 = Jamblich bei Laurentius Lyd. *de*

Linie an Poseidonios, ist dann auch seine Deutung der Menschengestalt der Statuen angelehnt: *ἀνθρωπόμορφον δὲ τοῦ Διὸς τὸ δείκηλον πεποιήκασιν, ὅτι νοῦς ἦν καθ' ὃν ἐδημιούργει*[1] *καὶ λόγοις σπερματικοῖς ἀπετέλει τὰ πάντα.* So benutzt auch er zwar das Material der älteren Gelehrsamkeit und Philosophie, aber in einem ganz anderen Geiste denkend: sprach sich jene darüber aus, wie die Menschen einmal darauf gekommen seien, ihren Göttern dieses oder jenes Aussehen zu geben, so sieht Porphyrios in diesen Gestalten schon eine bindende Offenbarung des Göttlichen. Und jetzt haben denn auch die Ägyptergötter gegenüber der sonst bei den Griechen beliebten Verwerfung ihrer Erscheinungsform jene bevorrechtete Stellung erlangt, die sie bei den Neuplatonikern nicht wieder verlieren, sondern stets weiter verstärken sollten.[2]

Mit Porphyrios hat Harnack in der Hauptsache den sog. Heiden des Makarios gleichgesetzt, der sicher mit diesem in nächster Beziehung steht.[3] Gegenüber den christlichen Feinden, deren Polemik es sich den Heiden gegenüber oft recht leicht machte und ihnen einfach eine Gleichsetzung der Statuen und

---

mensib. IV 6 p. 69, 23 ff. Wünsch), zu Macrob. I 20, 2, der 4 den Apollodor zitiert. Porphyrios benutzt also wie oft den Apollodor, auf den auch Philon irgendwie zurückgeht, Jamblich schreibt dann wörtlich diesen aus.

[1] Vgl. denselben p. 2*, 8 Bid.: *καὶ ἀνθρωποειδεῖς μὲν ἀπετύπουν τοὺς θεούς, ὅτι λογικὸν τὸ θεῖον*, also ganz stoisch. [2] p. 18*, 10 ff. Bid.

[3] Harnack hat zuletzt darüber in seiner Schrift *Porphyrios «Gegen die Christen» 15 Bücher Zeugnisse, Fragmente und Referate.* Abhdl. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. 1916. Philol. histor. Kl. I. S. 16 ff. gehandelt. Ich bin der Meinung, daß wir es hier mit einer Schrift Jamblichs zu tun haben, der Kopist genug war, um Porphyrios gründlich zu benutzen. Die Einzelbeweise gedenke ich s. Zt. noch vorzulegen. Wenn H. Koch a. a. O. S. 92 Anm. gegen meine schon in der *Deutschen Literaturzeitung* 1916, 1637 ff. darüber aufgestellte These sehr triftig bemerkt, Jamblich vertrete die Anschauung von den Statuen als Sitz der göttlichen Kräfte, während Makarios' Heide die Bilder als Erinnerungsmittel schätze, so weise ich darauf hin, daß auch Julian, der Ausschreiber Jamblichs, ebenso die rationalistische wie die mystische Auffassung vertritt.

Götter vorwarf, führt nun dieser Heide wesentlich die alten rationalistischen Argumente ins Treffen.[1] Er weist die Meinung der Feinde zurück, als könnten die Heiden in einer äußeren Beschädigung des Idols eine Minderung der Macht des Gottes sehen. Die Statuen, fährt er fort, seien zur Erinnerung da[2]; er braucht das Beispiel vom Bilde eines Freundes, er verteidigt die Menschengestalt der Idole durch den Hinweis des Poseidonios auf die menschliche Schönheit.[3] — Ergänzend tritt dazu eine Stelle aus Arnobius, der bekanntlich den Cornelius Labeo gründlich benutzt hat, jenen römischen, von Porphyrios stark abhängigen Antiquar. Der christliche Apologet, der uns gesteht, wie er selbst noch jüngst die Bilder verehrt habe, „*tamquam inesset vis praesens*" (I 39), läßt einen Heiden sich über die Idole so aussprechen (VI 17): *sed erras, inquit, et laberis: nam neque nos aera neque auri argentique materias neque alias, quibus signa confiunt eas esse per se deos et religiosa decernimus numina, sed eos in his colimus eosque veneramur quos dedicatio infert sacra et fabrilibus efficit inhabitare simulacris.* Hier ist es also der heilige Akt der Weihe, der aus dem Werke von Künstlerhand den Gegenstand des Kultus macht, der die Gottheit in ihr Bild hinein bannt, eine Anschauung, die sowohl dem bestehenden allgemeinen Glauben[4] als dem diesen immer leidenschaftlicher verteidigenden Neuplatonismus entspricht. Denn der Syrer Jamblichos, Porphyrios' Schüler, aber auch Gegner, der früh fertige, abgeschlossene Theosoph, dessen Allwissenheit jede Frage zu beantworten sich vermaß, ist ein Kenner und beredter Interpret der Religion, der Kulte aller Völker. Als begeisterter Jünger besonders des ägyptischen Glaubens sieht er die Gottheit in

[1] Fr. 76 S. 92, 12 ff. Harn.

[2] Vgl. oben S. 293; dasselbe sagt noch Olympiodor: vgl. Clerc a. a. O. 255.

[3] S. oben S. 296.

[4] Vgl. z. B. Dio Cassius XLVIII 42 z. E., Clerc a. a. O. 33; 63.

einem Zustande unaufhörlicher Selbstmitteilung begriffen.[1] Ein göttlicher Geist ist in den Werkzeugen der Weissagung wie auch in dem ganz Leblosen tätig, verleiht Dingen wie Scherben, Ruten, Hölzern, Steinen, Getreidekörnern Leben.[2] Das erinnert an die Anschauung der theologischen ägyptischen Inschrift in London; „Wenn die Götter in ihren Leib eintreten, so ist er (Ptah) in jedem Edelstein, in jedem Kupfer (?).“[3] In Ägypten, wo man die Götterbilder als beseelt ansah[4], ließ ja auch die Memnonstatue jenen geheimen Laut vernehmen, dessen die Besucher immer wieder in den Jahrhunderten mit gleicher Geduld harrten.[5] So hat denn Jamblich, der überhaupt der Materie als dem Werke des Allschöpfers große Bedeutung beilegt und ihre Verwendung zu Tempeln und Statuen laut preist[6], die innigsten Beziehungen der Götter zu ihren Bildern festgestellt. Er hat über die ἀγάλματα ein eigenes Werk geschrieben, von dem wir so viel wissen, daß darin die Göttlichkeit der Idole, und zwar der διοπετῆ, erklärt und die Gotterfülltheit der von Menschenhänden gemachten Bilder geschildert war, beides unterstützt durch eine Menge von Wundergeschichten und in mystische Deutungen auslaufend.[7]

---

[1] Über dieses Wesen der jungägyptischen Religion s. R. Reitzenstein *Hellenistische Theologie in Ägypten.* N. Jahrbb. f. d. klass. Altertum VII 1, 1904, 181.

[2] *De mysteriis* III 17 p. 141, 13 ff. Parthey. Ich halte diese Schrift für jamblichisch und werde s. Zt. neue, besonders auch sprachliche Beweise dafür erbringen.

[3] Vgl. Reitzenstein *Poimandres* S. 65.

[4] A. Erman *Die ägyptische Religion.* 1909. S. 55 (276).

[5] Vgl. darüber das Nötige bei R. Holland in Roschers *Lexikon* II 2663 ff.

[6] *De myster.* V 23 p. 232, 16 ff.

[7] Photios *Cod.* 215 hat die Widerlegung dieses Buches durch Philoponos gelesen und berichtet p. 173, 6 ff. Bekk.: *ἔστι μὲν οὖν ὁ σκοπὸς Ἰαμβλίχου θεῖά τε δεῖξαι τὰ εἴδωλα — ταῦτα γὰρ ὑποβάλλει τῶι ὀνόματι τοῦ ἀγάλματος — καὶ θείας μετουσίας ἀνάπλεα, οὐ μόνον ὅσα χεῖρες ἀνθρώπων κρυφίαι πράξει τεχνησάμενοι διὰ τὸ ἄδηλον τοῦ τεχνίτου διοπετῆ ὠνόμασαν — ταῦτα γὰρ οὐρανίας τε φύσεως εἶναι κἀκεῖθεν ἐπὶ γῆς πεσεῖν, ἐξ οὗ καὶ*

Jamblich scheidet in seinem weiten, aber durchaus nicht immer widerspruchslosen System immaterielle und materielle Götter, die verschiedene Verehrung finden: *εἰ δή τις*, sagt er[1], *τοὺς τοιούτους ⟨τοὺς ὑλαίους θεούς⟩ βούλοιτο θεραπεύειν θεουργικῶς, ᾗι πεφύκασι καὶ ᾗι τὴν ἀρχὴν εἰλήχασι, ταύτηι προσεκτέον αὐτοῖς τὴν θεραπείαν, ἐνύλοις οὖσιν ἔνυλον οὐσίαν.* Daran erinnert der späthermetische Traktat *Asclepius*, der eine reinere und göttlichere *species* der Götter von deren menschlicher Erscheinungsform im Bilde trennt (XXXIII p. 60, 1 ff. Thomas) und dann (XXV) in sehr merkwürdiger Weise fortfährt: *Statuas dicis, o Trismegiste? — Statuas o Asclepi: videsne, quatenus tu ipse diffidas? statuas animatas sensu et spiritu plenas tantaque facientes et talia, statuas futurorum praescias eaque sorte, vate, somniis multisque aliis rebus praedicentes, inbecillitates hominibus facientes easque curantes, tristitiam laetitiamque pro meritis.* Und vom Ursprung dieser Bilder weiß derselbe Autor noch an einer ebenso eigenartigen Stelle zu berichten: XXVII p. 76, 20 ff. *quoniam ergo proavi nostri multum errabant circa deorum rationem increduli et non animadvertentes ad cultum religionemque divinam, invenerunt artem, qua efficerent deos. cui inventae adiunxerunt virtutem de mundi natura convenientem eamque miscentes, quoniam animas facere non poterant, evocantes animas daemonum vel angelorum eas indiderunt imaginibus sanctis divinisque mysteriis, per quas idola et bene faciendi et male vires habere potuissent.* Dann schildert (XXXVIII) die Schrift das Wesen der *terreni dii atque mundani*, die sich an häufigen Opfern freuten, und

τὴν ἐπωνυμίαν φέρειν συνεστήσαντο —, ἀλλὰ καὶ ὅσα τέχνη χαλκευτική τε καὶ λαξευτικὴ καὶ ἡ τεκτόνων ἐπὶ δήλωι μισθῶι καὶ ἐργασίαι διεμορφώσαντο. τούτων οὖν ἁπάντων ἔργα τε ὑπερφυῆ καὶ δόξης ἀνθρωπίνης κρείττονα γράφει ὁ Ἰάμβλιχος, πολλὰ μὲν ἀπίθανα μυθολογῶν, πολλὰ δὲ εἰς ἀδήλους φέρων αἰτίας, πολλὰ δὲ καὶ τοῖς ὁρωμένοις ἐναντία γράφειν οὐκ αἰσχυνόμενος. εἰς δύο δὲ τὴν ὅλην πραγματείαν διατέμνει, τὴν μὲν μείζονα καλῶν, τὴν δὲ ἐλάττονα. Über Jamblichs Anschauung von den Bildern vgl. auch Bidez a. a. O. 26 f.

[1] *De myster.* V 14 p. 217, 16 ff.

fährt fort: *sic deorum fictor est homo. et ne putassis fortuitos effectus esse terrenorum deorum, o Asclepi: dii caelestes inhabitant summa caelestia, unusquisque ordinem, quem accepit, conplens atque custodiens.* Dagegen sorgten *nostri* für Weissagungen u. dgl. und hülfen den Menschen in einer Art freundschaftlicher Verwandtschaft. Diese ganze Lehre steht zwar in naher Beziehung zu Jamblichs Götterklerus und auch zu seiner Anschauung von vielfach weissagenden Bildern, zeigt aber doch in ihrer Ätiologie der beseelten Statuen einen Mangel an Einheitlichkeit, der m. E. selbst für Jamblich zu groß wäre und vielmehr dem Wesen gerade dieser Erbauungsliteratur entspricht.[1]

Jamblichs Nachtreter ist Julian[2]; auch er hat sich ausführlich über die Statuen der Götter verbreitet.[3] Statuen, Altäre und heiliges Feuer, sagt er, sind Symbole göttlicher Gegenwart, wir sollen nicht in ihnen die Götter sehen, sondern diese durch jene verehren. Als im Körper lebend mußten wir Menschen den Göttern körperliche Dienste erweisen. Aber da die Götter körperlos sind, wiesen sie uns auf das zweite göttliche Geschlecht, die Himmelskörper, hin. Doch auch diesen vermochten wir nicht mit körperlichem Dienste zu genügen, weil sie bedürfnislos sind, und so fand man denn endlich die Statuen, denen man Ehre erwies, um die Gottheit gnädig zu stimmen. Es steht hiermit nun ähnlich wie mit den Bildern der Könige; wer dafür die Mühewaltung hat, findet Dank; die für Götterbilder Sorgenden erhalten von den Himmlischen Schutz und Fürsorge.

[1] Der Fall ist also ähnlich dem oben S. 293 festgestellten.

[2] Nach G. Mau *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter* 1907, hat dies aufs eingehendste wieder R. Asmus *Der Alkibiades-Kommentar des Jamblichos als Hauptquelle für Kaiser Julian*, Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. der Wiss. Phil. histor. Kl. 1917, 3., zu beweisen gesucht. — Daß Julian Porphyrios kaum kennt, sagt er selbst: *orat.* V p. 209, 16ff. Hertl. Auch Harnack a. a. O. S. 33 macht auf den Abstand der Stimmung bei Porphyrios und Julian aufmerksam. Die Berührung mit dem Makariosheiden (s. S. 307 Anm. 3) zeigt m. E., daß Julian den Jamblich benutze.

[3] *Fragm. epist.* p. 377, 4ff. Hertl.

Wohl bedarf die Gottheit nichts, darum gilt es aber nicht, ihr auch nichts darzubringen; sie soll vielmehr Ehre empfangen für alles, was sie getan: das ist ein Brauch, seit Ewigkeit bestehend. — Die Götterbilder sind nicht bloß Stein und Holz, aber auch nicht die Götter selbst, wie Königsstatuen nicht Könige. Wer einen König, wer sein Kind, seinen Vater liebt, freut sich an deren Bilde; so auch der Freund der Gottheit. Eine Verletzung aber der Bilder durch frevelnde Hand darf niemanden beirren; denn auch edle Menschen sind Übeltätern zum Opfer gefallen.

Wir sehen: Julian stellt in dieser Betrachtung ein eigentümliches Mischgebilde dar; mit rationalistischer Apologetik, die mehr oder minder deutliche Anlehnung an frühere Argumente zeigt[1], ist mystische Theologie verbunden. Denn die Statuen sind hier sozusagen fast körperliche Götter, denen man körperliche Liebe und Verehrung erweisen kann. Das aber entspricht den oben berührten Gedankengängen Jamblichs. Noch lebendiger jedoch redet diese Denkweise aus des Kaisers 5., von Jamblich inspirierter Rede auf die Göttermutter. Da handelt es sich um die Überführung des phrygischen Kybelebildes nach Rom.[2] Die Göttin Kybele wollte nun dem Römervolke zeigen, daß man nicht ein lebloses Schnitzbild von Phrygien her heranführte, sondern daß jene Statue *ἔχει . . . δύναμίν τινα μείζω καὶ θειοτέραν*. Und da begibt sich denn mit diesem Idol das bekannte Wunder der Clodia, die, die Göttin als Zeugin ihrer Keuschheit anrufend, das festgefahrene Schiff, welches das Götterbild trägt, mit leichter Mühe löst. Es ist als sicher anzunehmen, daß unter den vielen Wundergeschichten, von denen Jamblichs Buch *περὶ ἀγαλμάτων* strotzte, auch diese Geschichte, ein Beweis für jene *δύναμίς τις μείζων καὶ θειοτέρα*, sich fand.

---

[1] Außer der Berührung mit dem Heiden des Makarios haben wir noch den Nachklang anderer Motive, z. B. den Vergleich mit den Bildern der Könige. Auch dies würde Jamblichs florilegischem Wesen entsprechen.

[2] *Orat.* V p. 207, 1 ff. Hertl.

Als Philosoph ist Julian von Jamblich abhängig, die Theurgie im schlimmsten Sinne hatte er bei Maximus kennen gelernt. Von diesem hörte er zuerst in Pergamon durch Aidesios, dann durch Eusebios, der ihm berichtete, Maximus habe vor einem großen Zuhörerkreis ein Bild der Hekate lächeln, dann hörbar lachen, zuletzt die Fackeln in den Händen der Göttin hell aufleuchten lassen. Der Spuk des Magus von Ephesos, vor dem ihn übrigens Eusebios ausdrücklich warnte, hatte unmittelbar auf Julian gewirkt[1], der seitdem zum Theurgen und Ikonodulen geworden war.

Jamblich hatte den Porphyrios in dessen späterer Entwicklung angegriffen und gewissermaßen die frühere Anschauung des Philosophen von Tyros gegen diesen selbst wieder zu Ehren zu bringen gesucht; Jamblichs religiöses Empfinden, seine Theosophie blieb die herrschende Geistesmacht. Wir nehmen ihr Walten wahr in den Worten, mit denen der streitbare Philosoph Olympios die Hellenen über die Vernichtung der Idole des Sarapeions tröstet: sie hätten aus vergänglicher Materie bestanden, *δυνάμεις δέ τινας ἐνοικῆσαι αὐτοῖς καὶ εἰς οὐρανὸν ἀποπτῆναι.*[2] Nach Jamblich, den er so oft den *θεῖος* nennt, ist auch Proklos überzeugt, daß man durch allerhand Symbole die Statuen zum *μετέχειν θεοῦ*, zur körperlichen Bewegung, zur Weissagung[3] veranlassen könne[4], er weiß von *χαρακτῆρες* und *ὀνόματα ζωτικά* zu sagen, die die Bilder zum Leben und zur Bewegung brächten[5]. Ja, es gab unter den Philosophen richtige Statuen-Spezialisten. So besaß

[1] Eunapios *Vit. soph.* p. 474, 7 ff. Dübn.

[2] Sozomenos *Hist. eccl.* VII 15. — Volksglaube der Zeit ließ den Apollon von Daphne um die Mittagszeit die Zither spielen: Liban. *orat.* LX 11.

[3] Vgl. oben S. 310 die Stelle aus dem *Asclepius*.

[4] *In Tim. comm.* III p. 155, 18 *ἔτι δὲ κἀκεῖνο ἄτοπον, τὸ τὴν μὲν τελεστικὴν καὶ χρηστήρια καὶ ἀγάλματα θεῶν ἱδρῦσθαι ἐπὶ γῆς καὶ διά τινων συμβόλων ἐπιτήδεια ποιεῖν τὰ ἐκ μερικῆς ὕλης γενόμενα καὶ φθαρτῆς εἰς τὸ μετέχειν θεοῦ καὶ κινεῖσθαι παρ' αὐτοῦ καὶ προλέγειν τὸ μέλλον, τὸν δὲ τῶν ὅλων δημιουργὸν μὴ ἐπιστῆσαι τοῖς ὅλοις στοιχείοις . . .*

[5] Ebd. 6, 12; vgl. auch Suidas s. v. *Δομνῖνος*.

nach Damaskios der Alexandriner Heraiskos die Gabe, belebte und unbelebte Bilder voneinander zu unterscheiden. Er warf nur einen Blick auf sie, dann empfing er im Herzen einen Stich, geriet in Verzückung, als habe der Gott von ihm Besitz genommen; fehlten solche Anzeichen der Erregung, so war es eben kein „lebendes“ Bild.[1] Namentlich aber gewannen die Baityloi wieder an Wert, so zwar, daß selbst der stupide Damaskios der Wundergeschichten überdrüssig wird, die man an diesen Fetischen erlebt haben wollte.[2]

Vernünftiger bleibt die römische Gruppe des Neuplatonismus. Als Symmachus vor dem Kaiser die Sache des Victoria-Altars vertrat, trug er nicht Wundergeschichten von Götterbildern vor, sondern begnügte sich mit dem kurzen Hinweis, daß die körperliche Gegenwart des Gottes im Idol ein Hemmnis für böse Taten bilde.[3] Und in jenem vornehmen Kreise, mit dem uns Macrobius bekannt macht, herrscht bei allem antiquarischen Interesse für die Götterbilder und ihre Symbole, bei aller Freude an der eigenen Gelehrsamkeit[4] keine Neigung, Fabeln über jene Statuen auszukramen. Wir bleiben bei dem Römer, der hochmütig genug das Christentum überhaupt nicht nennt, in einer höheren Sphäre als bei jenen griechisch-orientalischen Philosophastern. —

Eine Entwicklung liegt uns vor Augen, wie sie der Religionsgeschichte auch sonst nicht unbekannt ist: uralter Glaube, der lange nachdrücklich bekämpft, endlich doch durch die Theologie, durch die Hilfsmittel gelehrter Apologetik sanktioniert wird. Einst hatte das stürmisch vorwärts dringende junge Denken der Griechen die Bilder verworfen, an einem hohen

[1] Ich benutze hier das vortreffliche Buch von R. Asmus *Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos.* 1911. S. 64, 12ff.

[2] Asmus ebd. 121, 26ff. (61, 30ff.).

[3] *Relat.* III p. 281, 20 Seeck: *omnia quidem deo plena sunt nec ullus perfidis tutus est locus, sed plurimum valet ad metum delinquendi etiam praesentia numinis urgueri.* Dies ist der alte Volksglaube: s. oben S. 294 f.

[4] Vgl. z. B. I 9, 10ff.; 17, 67f.; 19, 8; 21, 5; 18; 23, 12f.; 19; III 8, 2.

Gottesbegriff gemessen, erschien der Glaube des Volkes als Aberglaube, scharfer Züchtigung wert, deren Vollstreckung sich später der Kynismos mit blutigem Hohne befleißigte. Durch die stoische Theodizee wird vollends die Ablehnung der Idole zum Dogma. Ein wissenschaftliches Zeitalter hatte dann dem Brauche der Götterbilder vielseitige religionsgeschichtliche Begründung gegeben, die eindringende Behandlung der Frage durch den sonst bilderfeindlichen Poseidonios einer neu aufkommenden Gläubigkeit apologetische Waffen geliefert. Aus der Entschuldigung des Glaubens ward dann Billigung, endlich die volle Annahme unter spiritualistischer Form, ward ein Mysterium, das namentlich von Ägypten her starke Impulse erhielt. Lange zucken die Christen über den heidnischen Bilderkult, in dem sie fast nur stupiden Götzendienst sehen[1], verächtlich die Achseln. Aber mit der Zeit verfallen sie selber dem Bilderdienste, über den ihre Anschauungen dieselbe Entwicklung wie die der Hellenen zeigen.[2]

Der irrationellste Vorgang des menschlichen Daseins ist das Leben der Religion. Das lehrt auch die Betrachtung des antiken Bilderstreites.[3] Über eine solche Entwicklung mag der Rationalismus den Kopf schütteln oder gar den Stab brechen; uns Historikern gilt es nur, den religiösen Prozeß von Erscheinung zu Erscheinung schreitend möglichst rein darzustellen und daraus *sine ira et studio* Züge und Farben für unser Weltbild zu gewinnen.

[1] Doch sehen die Christen, dem Glauben der Neuplatoniker an die höheren Kräfte der Idole folgend, in den Bildern auch böse Dämonen tätig. So stehen sich, wie Clerc a. a. O. S. 165 mit Recht bemerkt, beide Gegner wieder einmal gar nicht so fern.

[2] H. Koch a. a. O. 91 f.

[3] Die Dissertation von Borries *Quid veteres philosophi de idololatria senserint* (Gött. 1918) wurde mir erst nach Abschluß der Drucklegung bekannt.

Das Kronosfest in Durostorum

Von W. Weber in Tübingen

Wunderbar zäh hat das späte Altertum allen Mahnungen der Kirche zum Trotz an dem „teuflischen" Fest der Neujahrsfeier festgehalten und es immer weiter ausgestaltet zu einer Lustbarkeit größten Stils. Die Bräuche der verschiedensten Kulturkreise und Feste sind dabei allmählich, so scheint es nach den Untersuchungen Nilssons (in diesem *Archiv* XIX S. 50 ff.), zu einem Ganzen zusammengeflossen, aus dem doch immer wieder die ursprüngliche Anschauung hochkommt.

Als Ausgangspunkt für einen bestimmten Soldatenulk zum Neujahrsfest, über den reichlich spät (etwa 400 n. Chr.) der Bischof Asterios von Amaseia sich ereifert, hat Nilsson in seiner Untersuchung das Saturnalienkönigtum betrachtet. Der Festbrauch scheint mir durchaus nicht eindeutig, der Schluß somit nicht bindend. Dann aber zieht Nilsson die vielbehandelten[1] *Acta Dasii* heran und das Fest, dem Dasius, ein christlicher Soldat im mösischen Durostorum (Silistria), seinen Märtyrerkranz verdankt; und er nimmt an, der Opfertod des Soldaten, der sich am Altar des Kronos erstechen muß, sei „unter dem Einfluß der Grausamkeit und Blutgier, die die damals gerade losgelassene Christenverfolgung entfesselt hatte", geschehen. Meines Erachtens tut er mit alledem den *Acta* Zwang an. Denn das Fest läßt sich in einen ganz bestimmten Kreis einrücken; die Betrachtung lohnt, denn es werden auch andere Fragen endlich durch sie geklärt.

---

[1] Zuerst herausgeg. von Cumont *Analecta Bolland.* XVI, 1897, 5 ff. Unentbehrlich Cumonts Ergänzung *Anal. Boll.* XXVII, 1908, 369 ff. Lit. bei Wissowa *Roscher* IV 440. Zuletzt darüber Nilsson in diesem *Archiv* XIX 83 ff. — Eben bemerke ich, daß Delehaye *Anal. Boll.* XXXI, 265 ff. in einigen Punkten das literarische Problem gefördert hat.

1. Im Lager von Durostorum, so erzählen die *Acta*, feiert man alljährlich das Kronosfest. Ein Soldat wird bestimmt, in königlicher Tracht, *προιὼν κατὰ τὴν αὐτοῦ τοῦ Κρόνου ὁμοιότητα εἴτ' οὖν ἰδέαν*, 30 Tage lang aus dem Vollen zu leben, am Ende der 30 Tage aber sich freiwillig dem Gott als Opfer darzubringen, *ἀναιρούμενος ὑπὸ μαχαίρας*. Dasius, ein Christ, der ausersehen ist, will lieber freiwillig von der Hand der heidnischen Kameraden seinem Herrn Christus geopfert und selig werden als König Kronos spielen, dem Gott sich opfern und der ewigen Verdammnis verfallen. Er weigert sich drum, wird nach umständlichem Verhör als Christ verurteilt und erleidet den Märtyrertod am 20. November eines diokletianischen Jahrs.

Dies der Inhalt, dessen Einzelheiten so viele Schwierigkeiten bieten. Zunächst wird es gut sein, die *Acta* als Ganzes und ihre Form etwas näher zu prüfen.

2. In der Darstellung der *Acta* ist von dem Edikt (s. S. 320 A. 1) der Kaiser mit keinem Worte die Rede. Der tapfere Bekenner wird also nicht wie die Tausende von Verfolgten aufgesucht und vor das Tribunal gezerrt. Sie schildert den Kampf des Christen (der dem heidnischen Opfer in der schwersten Form sich unterziehen soll, durch die Darbringung des eigenen Lebens an den verhaßten heidnischen Gott) mit sich selbst und den Sieg seines Glaubens[1], durch den er getrieben wird, den Konflikt mit der

---

[1] Dasius „blüht" infolge der Berufung zu dem heidnischen Opfer, durch die er Märtyrer wird. *ὡς ῥόδον ἐξ ἀκανθῶν*. Dies Wort ist Zitat: *ὡς λέλεκται*. Es steht an ganz zentralem Punkt und erfaßt den Gegensatz zwischen dem Erwählten und seinen heidnischen Kameraden scharf. Cumont *Anal.* XVI 12,1 hat es mit Hohelied II 2 *ὡς κρίνον ἐν μέσῳ ἀκανθῶν* verglichen, das Luther übersetzt: „wie eine Rose unter den Dornen", obwohl auch die Vulgata: *sicut lilium inter spinas* . . . gibt und Hieronymus in der 2. Origeneshomilie (Migne 23, 1135) *ut lilium in medio spinarum* beibehält. Derselbe Hieronymus aber schildert *Vit. Hilar.* 2 (Migne ibid. p. 29) seinen Helden: *cum haberet parentes idolis deditos, rosa, ut dicitur, de spinis floruit.* Hier ist unser

Welt zu suchen und freiwillig seinen Gott zu bekennen, so ein wahrer Blutzeuge für Christus gegen den heidnischen Gott zu werden.

Um dieses Motiv der freiwilligen Hingabe ist also das Ganze aufgebaut; darum scheint es unmöglich, das Opfer an den Gott Kronos als eine Erfindung Christen verfolgender Bluthunde oder als eine um des Gegensatzes zum freiwilligen Opfer an Christus willen konstruierte literarische Ausschmückung der *Acta* anzusehen. Das Ganze verzichtet in weitem Umfang auf Anführung historischer Tatsachen, ist also von den ursprünglichen Vorgängen völlig gelöst[1]; es ist eine Erzählung, die, um dies Motiv gesponnen, wundervoll und höchst erbaulich wirken könnte. Eine Novelle, einheitlich geschaut und von schlichter Schönheit, die zu jener großen Reihe von Schriften propagan-

Zitat. Also hat Hieronymus hier jenes Wort des Hohenlieds absichtlich oder unabsichtlich ungenau zitiert oder ein Sprichwort aufgegriffen. Jedenfalls hat er schon (oder gar Epiphanius in seinem Brief über Hilarion?) das Wort aus dem ursprünglichen Zusammenhang gehoben, es auf den zu wunderbarem Tun und Leiden erwachenden christlichen Heiligen, Berufenen angewandt. Dann aber ist es zweifellos in den *Acta Dasii* auf den Märtyrer angewandt — zweifellos im Zusammenhang mit der *Vita Hilarionis*. Das berechtigt, die literarische Bildung und Absicht des Verfassers der Dasiusakten nicht zu unterschätzen. Fraglich scheint mir nur, ob es dem lateinischen Original oder der griechischen Übersetzung des Sophronius (Hieronymus *De vir. ill.* 134) entnommen wurde. Die Entscheidung dieser Frage hängt mit der von Cumont gestellten zusammen, ob die *Acta Dasii* aus dem Lateinischen übertragen sind (s. auch S. 319 A. 2); er glaubt dafür mehrere Anhaltspunkte gewonnen zu haben; die Frage ist kaum lösbar; auch der Name des Märtyrers, der nach Italien gehört, der Kult, den er in Ancona, freilich in sehr später Zeit, hatte, helfen nicht recht weiter, so wenig wie das von Delehaye (s. S. 316 A. 1) Beigebrachte. — Sehr hübsch Cyprian *Ep.* X 5 fin.: *o beatam ecclesiam . . . quam gloriosus martyrum sanguis inlustrat. erat ante in operibus fratrum candida: nunc facta est in martyrum cruore purpurea. Floribus eius nec liliae nec rosae desunt* usw.

[1] Vieles davon wird im Lauf der Untersuchung (S. 319 ff. in den Anm.) dargelegt. Man halte *Acta* aus früherer oder derselben Zeit daneben, die Unterschiede sind sofort klar.

distischer Kleinliteratur[1] gehören würde, die bereits in heidnisch-jüdischen Kreisen lange vergangener Jahrhunderte die Wechselwirkung zwischen Bekenner und bekanntem Gott, die geheimnisvolle Kraft dieses Gottes aller Welt vor Augen zu führen bestimmt war.

Aber schon die kurze Inhaltsangabe zeigt, daß in den uns vorliegenden *Acta* weder der Originalbericht, ein „Protokoll", noch die einheitliche literarische Umarbeitung dieses Protokolls vorliegt. Denn, wie sie uns überkommen sind, fallen sie in zwei Teile völlig auseinander, die nur ungeschickt zusammengehalten sind: die Darstellung des Konflikts und die langatmige Gerichtsverhandlung mit dem Martyrium. Jener, sehr undurchsichtig geworden, durch offenkundige wesensfremde Einschiebsel entstellt, läßt nur noch an der Verschlungenheit seiner Einzelmotive die feine Hand der literarischen Vorlage erkennen.[2]

---

[1] S. darüber *Hermes* L 47 ff., bes 72 ff., 90 f. Weinreich wies mich längst auf ein schönes (das älteste) Beispiel, das ich damals übersehen, hin: *I. G.* XI 4, 1299; er wird in anderem Zusammenhang darauf zurückkommen. Die propagandistische Kraft des Wunders, das von der Gottheit am Bekenner vollzogen wird, schildert Apuleius *Met.* XI 12: es zeigt wie alle anderen das Schema. In der Propagandaliteratur der alexandrinischen Götter wird das sichtbare Wunder im Augenblick der Krisis als Gottesurteil erwartet. In der Welt der bildlosen Kulte (Juden, Christen) wird diese Wirkung nach außen naturgemäß nicht sichtbar. — Niedermeyer *Die antike Aktenprotokolliteratur,* Diss. Göttingen 1918, 27 f., widerlegt meine Ausführungen (*Hermes* a. a. O) nicht.

[2] Der äußere Konflikt beginnt mit der Schilderung des Festbrauchs: aus ihm erhebt sich die Katastrophe. § 2 init. wird der innere Konflikt angesponnen, zu 4 hinübergezogen, wo der Entschluß des Dasius feststeht: Verzicht auf die Welt, Rettung des Seelenheils. In § 2 zugleich schon die Anknüpfung des § 5: Beschluß der Soldaten, den Dasius zu holen. Hier wie dort der Gegensatz: *ἠναγκάζετο — τοῖς ἀναγκάζουσι στρατιώταις* wie § 2 *παρεκελεύετο* in § 4 *ἐπαγγελίᾳ* aufgegriffen wird. Cumont stieß sich an § 2 init: *ὡς δὲ ἔφθασεν ἡ φωνὴ καὶ ἐπὶ τὸν μακάριον Δάσιον*: '*le traducteur* (s. S. 318 Anm.) *paraît avoir lu vocem au lieu de vicem*', letzteres da er die Worte des § 1 *ᾧτινι γὰρ ὁ τόπος ἐλάγχανεν* ganz eng faßt: '*tirer au sort*'. Daß die Soldaten die Entscheidung dem Los nicht ganz anvertrauen, zeigt § 5 init. Sie sind die Stärkeren: so ist *φωνή* die Aufforderung der Soldaten, *vox*, aus der sein Heil „erblüht" (S. 317 A. 1). Wich-

Das Verhör aber, das mit wenigen Worten hätte abgemacht werden können[1], entwickelt in seiner jetzigen Form eine Reihe typischer Fragen, steigert sich bis zu Exzessen, die mit der Lagerdisziplin völlig unvereinbar sind, eher zivile als militärische

tig ist, daß in dem ersten Teil der Auspizienträger, der Truppenkommandant, von dessen Befehl jegliche religiöse Anordnung im Lager abhängt, nicht in die Erscheinung tritt (s. folg. Anm.). Man könnte das auf mancherlei Weise erklären. Man könnte anderseits auch sagen, daß die Gerichtsszene des II. Teils, die einzig auf das „*Christianus est*" gestellt ist, einheitlich mit dem I. Teil verbunden sei, wenn die Vorbereitung zum Fest heimlich, der Losgang verboten, die „Freiwilligkeit" offizielle Bedingung ist. Alledem widerspricht, daß der Brauch alljährlich geübt wird. — Daß § 3 — wenn auch keineswegs unbrauchbares — Einschiebsel ist, hat Nilsson a. a. O. 89 f. erkannt. Der Abschnitt, der mit *αὕτη ἡ μυσαρὰ παράδοσις* beginnt, schließt an § 4 *ματαίαν παράδοσιν* an, das selbst aus dem *ἐμαυτὸν εἰς ἀπώλειαν αἰώνιον παραδίδωμι* (ibid. vgl. S. 12, 24; 27; 29) erklärt ist, versteht es aber falsch. Einschub, also Überarbeitung, auch 13, 28: *μάρτυς*.

[1] Das Verhör: Feststellung der Personalien, des Verbrechens, des Urteils und seine Begründung. Dies das Schema. So in der ältesten Fassung der Cyprianakten, vgl. Reitzenstein *Die Nachrichten über den Tod Cyprians* (in *Sitzb. Heid. Ak.* 1913, 14. Abh.) 32 ff., die zeigen, daß solche scheinbaren Urkunden aus Märtyrerakten gelöst umliefen. — Der Stil des Gerichtsprotokolls klingt noch nach wie z. B. viel ursprünglicher in dem 'Protokoll' des Bischofs Dionysios von Alexandrien, Eusebius *hist. eccl.* VII 11, 6 ff. Aber von Protokoll ist natürlich keine Rede. Der Titel „Legatus" ist unvollständig, mißverständlich, überdies unzulässig; da die diokletianische Reform durchgeführt ist, ist daher nach älteren Vorlagen kopiert. Der Titel *ὁ μακάριος* als Gegengewicht Zutat. Immerhin ist hier anders als in Eusebs „Palästinischen Märtyrern" die Verhörform festgehalten, wenn auch der Inhalt des II. Teils nichts Neues bringt. Der Disput zwischen Richter und Soldat, die beide charakterisiert werden, bedarf keiner erläuternden Parallelen. Ist das Datum richtig, so muß die Szene im ersten Jahr der großen Verfolgung spielen. Da erheben sich aber sofort große Schwierigkeiten. Denn das Edikt (Euseb. *h. e.* VIII 2, auch *De mart. Pal.* 1) verlangt für 303 nur Infamie der Würdenträger und Aufhebung des *status libertatis* für die am Christentum festhaltenden Angehörigen des Hofs. Auch das zweite Edikt fordert nur Verhaftung der *πρόεδροι ἐκκλησιῶν*. Erst im 2. Jahr (Euseb. *De mart. Pal.* 3) ergeht das allgemeine Opferverbot, dahin gehört wohl auch die Entfernung der Christen aus dem Heer durch den mag. militiae Veturius (Euseb. *h. e.* VIII 4, 2 und Hieronymus zur Ol. 270). Dann ist

Verhältnisse voraussetzen[1] und in Einzelheiten eher an Gerichtsszenen der vordiokletianischen Zeit erinnern. Und die Verbindung zwischen den beiden Teilen fehlt so sehr, daß mit keinem Wort auf den Anlaß zur Verhandlung selbst eingegangen wird, daß Schiefheiten auch daraus von selbst sich ergeben. Liegt also eine Überarbeitung vor, durch die die ursprüngliche Erzählung halb zerstört worden ist, so ist im allgemeinen Vorsicht geboten. Und nur wenn die Nachricht von dem Opfer an Kronos, in ihren Einzelheiten nachgeprüft, sich als gut erweist, wird man die mehrfach geäußerten Bedenken fallen lassen dürfen.

3. Die Nachricht über das Kronosopfer erscheint also sehr isoliert. Man wird sich demnach wohl hüten müssen, einen Brauch mit den römischen Saturnalien zusammenzubringen, der diesen einen Charakter geben würde, den sie nach allem,

der zweite Teil unserer *Acta* faktisch sehr schlecht fundiert, allein überarbeitende Zustutzung, die keine individuellen Züge bewahrt hat. Übel ist, wie Dasius, statt beim Befehl, die Kaiserbilder zu verehren (§ 7), erst nach der Verurteilung (§ 11) den Weihrauch verschüttet, den er streuen soll, und die Bilder schänden soll, mitten unter den Soldaten! Das kann zur Not für eine Gerichtsszene mit Zivilangeklagten passen (vgl. z. B. die Eusebiusberichte, die doch schon erbaulich ausgemalt sind), schwerlich ist es mit der rasch zufassenden Lagerdisziplin vereinbar. Ein kleiner Zug sei noch beachtet. Im Lager regieren die Götter des Heeres. Auch sie werden nirgends erwähnt, außer 'Kronos', der kein Heeresgott sein kann, höchstens Gott eines peregrinen Truppenteils. Einzig die Bilder der Kaiser, also wohl der lebenden vor allem, der Jovier und Herculier, treten hervor. In der Tat sind in dieser Zeit die alten Heeresgötter der römisch-nationalen Religion verblaßt (Domaszewski *Rel. des Röm. Heeres* 113f.). Aber wer möchte auf diese scheinbar gute Beobachtung der Zeit etwas geben, wenn er sieht, daß sonst nichts recht stimmen will? Die Schilderung des Verhörs ist also konventionell, nach Mustern zurechtgemacht, als der Erzähler das Motiv überarbeitete.

[1] S. S. 319 A. 2. Daß der *speculator* mit lateinischem Titel angeführt wird (§ 12), kann man für die Frage der Übersetzung (S. 317 A. 1) nicht in Anspruch nehmen. Man kennt ihn z. B. schon aus Marcus 6, 27. Vieles andere bei Mommsen *Strafrecht* 924. Der Mann wird orientalischer Herkunft sein.

was wir bis jetzt wissen, nicht gehabt haben können, und gewiß noch weniger gern alsdann von diesem wilden Brauch aus Neujahrsulkereien und Zeremonien erklären, die den entscheidenden Punkt, das freiwillige Selbstopfer eines Soldaten, vermissen lassen.

Das Fest dauert, wie der Bericht erzählt, 30 Tage; am Ende der Festzeit, am Kronostage, findet das blutige Opfer statt. Das Datum des Hauptfesttages[1] ist nicht ausdrücklich genannt. Da aber von dem Augenblick an, wo dem Dasius der Befehl zugeht, sich für die Festzeit und die Zeremonien zu rüsten, bis zu der Weigerung eine gewisse Frist verstrichen sein muß[2] und er nach der Absage an seine Bedränger erst eine Nacht

[1] Ein paar Worte über das Datum in § 12. Zusammen mit den Eingangsworten § 1, die die Formel der Konsuldatierung nachahmen, soll es am stärksten die Urkundlichkeit des Berichts erweisen, gleich den Daten in den „Paläst. Märtyrern" usö. Cumont hat den 20. November, der zugleich ein 24. Mondtag und eine *παρασκευή* sein muß, für 303 beansprucht; freilich kurzerhand '*παρασκευή*' mit *samedi* übersetzt, trotzdem der Rüsttag als Herrentag noch durch Konstantin ausdrücklich sanktioniert wird. Euseb. *V. Const.* 4, 18 (anderes bei Hänel *Corpus legum* Nr. 1074). Aber selbst wenn *παρασκευή* Samstag ist, fällt der Neumondsbeginn des Jahres 303 für Durostorum (auf Grund von Ginzels Tabelle, *Hdbuch d. math. u. techn. Chronol.* II 556) auf 27. 10. 303, morgens nach 2 h, wonach 24. Mondtag = 19. November = Freitag zugleich der einzig geeignete des diokletianischen Regimes überhaupt ist (24. Mondtag = 20. Nov. 292 = Sonntag!). Die kleine Unstimmigkeit brauchte kein Beweis gegen oder für die besondere Güte der *Acta* zu sein; denn wir wissen nicht, welche Tafel der Verfasser benutzte. Der Fehler könnte so erklärt werden, daß er in der Vorlage den 19. 11 = 24. Mondtag als Tag der Verurteilung fand, der 20. aber als Tag des Martyriums festlag. — Damit traut man allerdings dem Verfasser der *Acta* viel zu. Aber man muß da mit beträchtlichen Unterschieden rechnen. Cyprians Martyrium z. B. gibt die *depos. mart.* (Achelis *Die Martyrologien* S. 8) für die römische Gemeinde richtig, vgl. die *Acta proconsul.* bei Reitzenstein, oben S. 320 A. 1, während bei den 'Palästinischen Märtyrern' eines Eusebius, soweit ich sehe, keiner der vier Ansätze auf einzelne Wochentage stimmt, selbst der Ostersonntag nicht richtig angegeben wird. In seine Ansätze ist kein System zu bringen, anderseits ist für die Kronzeugen und Zeitgenossen des Eusebius kaum regelmäßiges Versehen anzunehmen. Zusätze?

[2] Ausdrücklich § 5: *δέδοκται οὖν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ* . . .

ins Gefängnis gesperrt wird, ehe er dem Richter vorgeführt wird[1], so muß er spätestens am 18. November den Befehl erhalten haben, sich bereit zu halten; oder wenn die Beobachtung (S. 322 A. 1) richtig ist, daß er am 19. November verurteilt und am 20. hingerichtet worden ist, so ist der Beginn des Festes auf den 18. November zu setzen. Gestützt wird diese Rechnung noch von anderer Seite her: Die dreißigtägige Festzeit führt, wenn wir den 18. November als Anfang nehmen, zum 17. Dezember[2] als dem Hauptfesttag, dieser Tag aber ist der Saturnstag des römischen Kalenders. Gleichgültig, wer sich zunächst hinter diesem Saturnus-Kronos verbergen mag: es ist sehr unwahrscheinlich, daß da ein anderer Tag in Betracht kommen könnte. Ist also der Hauptfesttag hier wirklich der 17. Dezember und der Anfangstermin der Festzeit der 18. November, so schließt schon diese Nuance in Verbindung mit der von dem Opfer die Annahme aus, daß dieses Fest dem römischen Kalender angehöre. Niemand wird gerne annehmen, daß ein so lange gedehntes Fest in der Zeit der Wintersaat sich mit der Auffassung der römischen Religion vertrüge. Abgesehen davon, es hätte gewiß irgendwo sonst andere Spuren hinterlassen.[3]

Es gilt nun, Anhaltspunkte für das Datum sowohl wie für den Festbrauch selbst zu finden.

[1] § 5 fin. *αὐτὸν ἐν σκοτεινῇ φυλακῇ κατέκλεισαν καὶ τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ ἐξαγαγόντες κτλ.* . . .

[2] Wissowa *Rel. d. Römer*[2] 204, 207. Daß der Saturnalientag auf dem 17. Dez. noch im 4. Jhdt. liegt, ist durch die Kalender bekannt.

[3] Nilsson (S. 85,2) verweist für den 30tägigen Zyklus auf die Brumalia, die im Philocaluskal. unter 24. 11. verzeichnet sind und bis 24. 12. dauern sollen. Aber hier ist, soviel ich sehe, doch nirgends die Rede von so langer Dauer des Festes? Lydus *De ost.* p. 154 lehrt, daß die *bruma* am 24. Nov. begann und nach 4 Wochen endete (Nov. 24: *προοιμία τῆς χειμερινῆς τροπῆς*. Dez. 23. *συμπληροῦται ἡ βροῦμα*, vgl. Plin. *N. h.* 18, 221). Es werden Anfangs- und Endtermine festgesetzt, und es wird allmählich auch der Anfangstermin gefeiert sein. Wichtig ist, daß man diesen Abschnitt des Sonnenlaufs in der späteren Zeit, wo der Sonnenkult vorherrschte, durch Feste umgrenzte. Zur *bruma* das Material *Thes. l. l* s. v. Brumalia; Wissowa *l. l.* [2]443, 1.

4. Der 18. November, der Anfangstag jenes Kronosfestes, ist ein besonderer Tag, wie eine in Salsovia Moesiae inferioris gefundene und von Domaszewski veröffentlichte Inschrift zeigt:[1] *Dei sancti Solis simulacrum consecr(atum) die XIIII Kal. Decemb. Debet singulis annis jusso sacro d(ominorum) n(ostrorum) Licini Aug(usti) et Licinii Caes(aris) ture, cereis et profusionibus eodem die a praep(ositis) et vexillat(ionibus) in cast(ris) Salsoviensib(us) agentibus exorari. Val. Romulus v(ir) p(erfectissimus) dux secutus jussionem describsit.*

Diese merkwürdige Inschrift, die nur zwischen dem 18. November 317 und den Monaten nach 18. November 322[2] gesetzt sein kann, feiert an diesem 18. November ein Sonnenfest mit Libationen, mit Lichtern und Weihrauch. Grundlage dafür ist eine Verordnung des Herrschers über die östliche Reichshälfte, der seine Regierung hindurch sich selbst in den Schutz des *Sol Invictus Comes Augustorum* gestellt hat.[3] Damit ist

[1] Publiziert zuerst in diesem *Archiv* XI 232 = *Abhandlungen zur Röm. Rel.* 206; dann auch: *Rangordnung des Röm. Heeres* 52; nachgedruckt bei Seeck *Untergang der antiken Welt* I 508. Die *castra Salsoviensia* liegen nach den Itinerarien (Miller *Itinera Romana* 1916, 510) zwischen Tulcea und der Donaumündung. Soweit ich sehe, sind Inschriften bisher nicht bekannt.

[2] Da der junge Licinius, der 1. 3. 317 Caesar geworden, erwähnt wird und nach Ende 322 Licinius nicht mehr über Moesia inf. verfügt (Abberufung der Grenztruppen, Einfall der Goten, Konstantins Gotenfeldzug). Als Licinius zum Kampf gegen Konstantin rüstete, hat er bereits die Dobrudscha aufgegeben, als Basis Thrakien, als Operationslinie die Maritza gewählt. Moesia liegt somit schon außer seinem Bereich.

[3] Außer den leergewordenen Personifikationen bieten seine Münzen nur Mars, den Heeresgott der späten Zeit, die letzte konkrete Göttergestalt der Heeresreligion (Domaszewski *Rel. des Röm. Heeres* 34 f.), Hercules Victor und Juppiter Conservator, Schutzgötter der Kaiser seit alter Zeit, dann besonders seit der diokletianischen Epoche, der Zeit der Jovier und Herculier; dann den *Genius Augusti*, *exercitus populi Romani* (zu ihnen Domaszewski *l. l* 113 f.) und zuletzt noch *Sol invictus Comes Augustorum*, der als Weltherrscher durch sein Attribut, die Weltkugel, sich vorstellt. Er ist der Generalstabschef des Kaisers (gleich menschlichen *comites*, über die Mommsen *Staatsrecht* II 853, 5); das aber beginnt mit dem absoluten Regiment des Commodus *Gött. Gel. Anz.* 1908, 992 ff.

sicher, daß dieses Fest nicht allein für das entfernte Donaulager gilt, sondern für das Heer wie die Zivilbevölkerung seines Reiches bindend war.[1] Nun hat schon Domaszewski die zentrale Stellung dieses Festes erkannt. Der Festtag des Sonnengottes am 18. November ist der Neujahrstag der Provinz Syrien, in der die Sonnenreligion heimisch ist, in vorkonstantinischer Zeit gewesen[2], der Gott war damit Herrscher über das Jahr. Und mit dem Zeus des Monats *Δῖος*, des ersten Monats des syro-makedonischen Kalenders, ist der Sonnengott, wie sonst so häufig, geglichen worden.[3]

Wir sehen also, daß der Gott, der am 18. November im Lager von Salsovia verehrt wird, der Licinianische, der syrische Reichsgott sein muß, und wir halten für die Datierung unseres Kronosfestes fest, daß dieses etwa 15—20 Jahre früher gefeierte Fest ebenfalls mit dem Tag des syrischen Neujahrs beginnt.

5. Der Konflikt zwischen Dasius und seinen Kameraden ist am 18. November 303 ausgebrochen. Am 17. November, we-

---

[1] Über den *Sol invictus Comes Augustorum* Usener *Rh. Mus.* 60, 477 ff. = *Weihnachtsfest* [2]362 ff., Domaszewski in diesem *Archiv* XI 232 = Abhandlungen 205. Die Münzen bei Cohen *Méd. imp.*[2] VII p. 189 ff. 3—5, 159—164. Da nach Hettners Untersuchungen (*Westdeutsche Zeitschr.* VI 119 f, VII 117 ff.) die Münzen mit der Prägung des Sonnengotts seit 323 aufhören, in diesem Jahr aber Konstantin die Entscheidungsschlacht gegen Licinius geschlagen hat und nun offener mit seinen persönlichen Ansichten über das Christentum hervortritt (Usener *l. l.*), so ist daraus der Rückschluß, erst recht in Verbindung mit unserer Inschrift, möglich, daß diese Ordnung des Sonnenkults durch Licinius zunächst seine persönlichste Intention, dann aber auch eine Forderung der Nichtchristen war. — Bezeichnend ist, wie Konstantin besonders gegen syrische Heiligtümer vorgegangen ist, Euseb. *V. Const.* III 55, 59, IV 39.

[2] Die zahlreichen Belege bei Domaszewski a. a. O. 232 ff. (auch Kubitschek *Öst. Jahresh.* VIII 105, Niese *Hermes* 28, 203/4) werden unten um einen vermehrt. — Erst Konstantin (S. 325 A. 1) hat dann bei der Vernichtung des Sonnenkults auch den Kalender der Provinz verschoben, Domaszewski 235.

[3] Domaszewski 234. Beispiele für die Gleichsetzung der syrisch-phönikischen Sonnengötter mit dem griechisch-römischen Gott erübrigen sich: Cumont *Die oriental. Religionen*[2] 135 ff., Pauly-Wiss. *R. E.* II 2647 ff.

nigstens nach der Datierung des Eusebius, fanden die Martyrien des Alpheios und Zakchaios in Gadara (?) und Eleutheropolis (?) statt und am gleichen Tage die Hinrichtung des Romanus in Antichochien[1], der offenbar Monate hindurch gequält, nach der Aussage des Eusebius sogar im Beisein des Kaisers gemartert worden sein soll, und der schließlich allein hingerichtet wurde, als das zwanzigjährige Regierungsjubiläum des Kaisers Diokletian herannahte und alle Gefangenen auf Grund des üblichen Gnadenerlasses entlassen werden sollten.[2] Die Angabe des Eusebius ist nicht unbedingt zuverlässig; denn unmittelbar vorher hat er die beiden andern Märtyrer genannt, denen das gleiche Schicksal am 17. November widerfuhr. Auch unser Dasius gehört in diese Gruppe: ist es nicht merkwürdig, daß, wenn die Gerichtsverhandlung wirklich so stattfand, wie der Bericht sie uns erzählt, man dort im Lager an einem Festtag richtete und an Tagen, wo vom Kaiser Gnadenerlasse ausgegangen waren, verurteilte? Wieder sehen wir an diesem kleinen Zug, wie viel weiter selbst als der nicht zuverlässige Bericht des Eusebius die *acta Dasii* von den Vorgängen des November 303 entfernt sind.

Aber, wie steht nun der Beginn des Kronosfestes in Durostorum zu dem Regierungsjubiläum der Vicennalien, die, nach alter Gewohnheit im ganzen Reich gefeiert, von langer Hand vorbereitet und eine Gelegenheit zu Gnadenakten, Stiftungen, Ergebenheitsbezeugungen wie wenige waren? Als Diokletian das Fest seiner Vicennalien anordnete, das alle Welt mitfeierte[3],

[1] Euseb. *De mart. Pal.* I 5 (die Orte nach der längeren Version) und II. Zu den Daten s.S. 322 A. 1. Das Martyrium des Romanus erstreckt sich über längere Zeit.

[2] Euseb. *De mart. Pal.* II 4: *τέλος τῆς ἀρχικῆς εἰκοσαετηρίδος ἐπιστάσης κατὰ νομιζομένην δωρεὰν τῶν ἐν τοῖς δεσμοῖς πανταχῇ πάντων ἐλευθερίας, ἀνακηρυχθείσης μόνος .. μαρτυρίῳ κατεκοσμήθη.*

[3] Das zeigt Eusebius (vor. Anm.) so gut wie Lactanz *De mort. pers.* 20, 4: *tunc vero ipse (Galerius) . . . pro arbitrio suo debacelatus in orbem terrae vicennalia celebraret* . . . und die sonstigen Zeugnisse, die von De-

mußte er ein bestimmtes Interesse verfolgen: sein zwanzigstes Regierungsjahr war ja erst in der zweiten Hälfte 304 abgelaufen, da er doch erst 284 Imperator geworden war.[1] Allem Anschein nach ist aber der Tag der Vicennalien nicht der Tag des natalis imperii, und so mag die Vermutung naheliegen, daß für Diokletian, den Herrn des Ostens, der den *Sol Invictus*

cennalien und Vicennalien existieren. Für Diokletian z. B. *CIL* VIII 4764; *Röm. Mitt.* 1893, 281. *CIL* VI 31383 — Verblüfft nun nicht die Tatsache, daß auch beim Opfer an der Kaiserstatue das Fest nicht erwähnt wird? Der Bericht hat davon nichts gewußt.

[1] Das *Chron. pasch.* I p. 510 B gibt als *natalis imp. πρὸ ε' Καλανδῶν Ὀκτωβρίων*, was Seeck *Untergang* I 438 (und ihm folgend die *Pros. Imp. Rom.* I 212 Nr. 1282) kurz beiseiteschiebt. Erfahrungsgemäß sind die Tagesansätze der Chronik gut. Dazu scheinen mir Seecks numismatische Bedenken nicht zu ziehen. Die alexandrin. Münze prägt, soweit ich sehe, die Reichstypen des Numerian nach, die Numerianmünzen in Alexandrien gehören wohl auch einer Emission an; die Zeit bis zum Eintreffen der Nachricht vom Regierungswechsel in Alexandrien ist nicht genügend berücksichtigt. — In der Tat beweist ja auch das Datum des Laktanz nichts für den wirklichen *dies imperii: De mort. persec.* 17,1: *perrexit statim Romam, ut illic vicennalium diem celebraret, qui erat futurus a. d. XII Kal. Decembres.* Denn da Diokletian ein Jahr (oder mindestens 10 Monate) zu früh seine Vicennalien feiert, ist niemand gezwungen anzunehmen, er habe sie auf den Jahrestag des *dies imperii* gelegt. Zudem will Seeck an dem Datum des Laktanz eine Korrektur vornehmen: *a. d. XV* statt *a. d. XII*, also 17. Nov. statt 20. Nov., dies, weil Euseb. in der nicht zuverlässigen Nachricht (S. 326 A. 2) über das Martyrium des Romanus von den Vicennalien und dem Amnestieerlaß spricht. Ist denn die Euseb. notiz eindeutig? War der Amnestieerlaß zum bevorstehenden Fest so zeitig ausgegeben, daß er rechtzeitig in allen Teilen des Reichs bekannt wurde? Ich sehe auch nicht, warum der Tag der Amnestie der Haupttag des Festes sein muß. Zumal dieses einen Monat lang dauert (Seeck I 463). Wie, wenn die Gefangenen usw. zum Fest frei sein sollten, das also bevorstand? Es bleibt also dabei: eine Korrektur des Laktanzdatums ist so wenig nötig wie der Einklang zwischen Laktanz u. Eusebius. Ist aber der Vortag des 18., der Tag des Martyriums des Romanus, zugleich der Tag der Amnestie, so ist doch die allergrößte Wahrscheinlichkeit, daß der 18. Nov. der offizielle Festanfang und der 20. des Laktanz ein Tag besonderer Feste war, die wir nicht mehr kennen; d. h. der syrische Neujahrsanfang spielt herein, somit der Sonnengott, der Schutzherr des Kaisers — Am wirklichen Vicennalientag 304 hat der Kaiser den Zirkus von Nikomedien eingeweiht, Laktanz *De mort. pers.* XVII.

sich nahe genug fühlte[1], das Vicennalienfest mit dem Neujahr des Ostens, dem Fest seines Sol, der zugleich sein Juppiter Conservator ist, zusammenfällt; ist doch für ihn, den Jovius Diocletianus, der Dios mehr als glückbedeutend. In der Tat deckt es sich auch in der Ausdehnung bis zum 18. Dezember völlig mit dem Monat Δῖος des östlichen Kalenders.[2] Es würde durchaus der Hineinstellung der Sonnenreligion in das Zentrum der kaiserlichen Welt entsprechen und wäre so beinahe selbstverständlich. Ist es doch nicht erst Diokletian, der diesen Aufstieg der Sonnenreligion egoistisch ausgenützt hat; sondern schon das ganze 3. Jahrhundert tobt der Kampf, dessen Heftigkeit die wenigen Zeugnisse nicht recht mehr veranschaulichen. Wenn Kaiser Julian gerade auf das letzte Ergebnis dieser Entwicklung, die Verschmelzung dieses obersten Sonnengottes mit allen möglichen nun schon verblaßten Hauptgöttern der vergangenen Welt zurückgreift, so zeigt dies am deutlichsten, daß einerseits über alle die Bewegungen der christenfreundlichen Jahrzehnte des 4. Jahrhunderts hinweg der Sonnenkult nicht auszurotten, die letzte Formel und der Hort auch der gebildeten Heiden war, anderseits das Christentum selbst, wenn auch ungern, die Formeln dieser heidnischen Religion noch auf seinen Gott übertragen mußte.

Bei allen diesen Strebungen und Strömungen ist die syrische Priesterschaft offenkundig aktiv beteiligt, nicht bloß am Beginn

---

[1] Er hat ihm in Aquileja mit Maximian einen Altar gesetzt, *CIL* V 803, dazu Domaszewski *Rangordnung* 191. Die Münzen mit Sol, der öfter auch die Weltkugel trägt, und Beischriften: *Soli invicto, Aeternitati Augg.*, *Oriens Aug.*, bei Usener *Rh. Mus.* 60,477 = Weihnachtsfest [2] 362,44. Sonnengott mit '*Claritas Augg.*' Cohen *Diocl.* 16, '*Conservat. Augg.*' ibid. 40. Wichtig Cohen 59 Vs. „Diokletian und Sol". Im übrigen enthalten die Münzen die Götter der Dynastie, vgl. dazu S. 324 A. 3.

[2] Am treffendsten das Wort, das der Kaiser als Alytarch der Olympischen Spiele in Antiochien gesagt haben soll: 'Ich lege die Herrschaft nieder, ich trug das Kleid des unsterblichen Zeus.' Malalas I p. 310 B. Die Dauer bis spätestens 18. Dezember ergibt sich aus Laktanz *De mort. pers.* XVII.

des Jahrhunderts in der Zeit des syrischen Kaiserhauses, und nicht nur für den Gott, dessen Fetisch und dessen Orgien die stolzen Römer so angeekelt haben, den Elagabal, den Meteorstein und die Exzesse seines kaiserlichen Dieners, sondern nicht anders in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts, als Kaiser Aurelian unter den Mauern der verruchten Stadt Emesa das Heer der Palmyrener und damit auch ihr Reich zerschlug.[1] Denn nicht umsonst erzählt eine auf gute Tradition zurückgehende Überlieferung von der Hilfe, die der ein halbes Jahrhundert vorher der *damnatio memoriae* verfallene Sonnengott von Emesa gerade dem Kaiser Aurelian gebracht hat[2]: zum Dank dafür

[1] *Vita Aurel.* 25,3 = Domaszewski *l. l.* 231 = *Abhandlungen* 205. Über die Quelle Domaszewski *Die Topographie Roms in den Scriptores Historiae Augustae* (*Sitzb. Heid. Akad.* 1916. 7. Abh.) S. 5. 9.

[2] Der auf griechische Überlieferung zurückgehende Bericht der *v. Aurel.* zeigt nichts anderes als das Fortwirken der Ansprüche der Emesenischen Priesterschaft: Wenn unter den Mauern ihrer Stadt, unter dem Schutz des Sonnengottes die Palmyrener die Schlacht angenommen haben, aber besiegt sind, so hat ihr Gott sie verlassen, ist zum Kaiser übergegangen. Wenn das wunderbare Eingreifen des Sonnengottes dem Kaiser zum Sieg verhilft, so ist der Sonnengott der *conservator* des Kaisers. Die Emesener Priesterschaft des Gottes weist also die *ἀρετή* ihres Gottes in dieser Wundergeschichte nach. Das Verhältnis des Kaisers zum Sonnengott wurzelt im Ausgang dieser Schlacht. Das zeigen die Münzen, die besonders schön die gewaltige Bedeutung der Sonnenreligion zum Ausdruck bringen: von Beginn seiner Regierung an erscheint der Sonnenlöwe (Cohen *Aurelian* Nr. 173 ff.), '*Mars invictus*'-münzen (Cohen 123/6) zeigen den Sonnengott, dem Mars des Heeres eine Weltkugel überreichend, desgleichen eine "*Virtus Augusti*"-münze (Cohen 273) den Sonnengott, dem Herkules, d. i. dem Donar der Deutschen, dem Rückhalt des Heeres, die Weltkugel gebend. Andere: '*Soli invicto*', der Sonnengott, bald mit Geißel, bald mit Weltkugel, auf einen Gefangenen tretend — also der Sieger. Der gleiche Sol ist '*Conservator Augusti*' (66/7), '*Restitutor Orientis*' (201 ff., 213 ff.,) darum auch das Symbol für den '*Oriens*' (138 ff.) schlechthin wie seit alter Zeit; er ist so '*Pacator orbis*' (161 f.) wie der Kaiser (163) und '*Restitutor Orbis*' (207), und dies nur durch den Sieg (208 ff.). Damit wird er der Herr der Welt, erscheint auf der Vorderseite der Münze, wo man das Bild des Kaisers, des Münzherrn, zu sehen gewohnt ist, als '*Sol dominus imperii Romani*' (17), ist also der wahre Herr des römischen Reichs, der Kaiser selbst seine irdische Manifestation, wie der Titel '*dominus*' zeigt, den darum auch der Kaiser führt. Die uralte orienta-

hat der die Sonnenreligion von neuem zur Staatsreligion gemacht, den großen Sonnentempel nach syrischen Vorbildern[1] in Rom erbaut, die Bilder des Helios und des Bel in ihm aufgestellt. Diese Translation des Kults nach Rom ist von entscheidender Wirkung geblieben. Denn dieser Sol ist der *dominus imperii* geworden, ihm verdanken die späten Herrscherhäuser ihre Stärke und ihren Rückhalt gegenüber dem andringenden Christentum. Und wenn etwas, so zeigt die Orientierung des Geburtsfestes des Herrn der Christen nach diesem Sonnengott die Größe seiner Macht.

6. Eine kurze Untersuchung, die zu Useners lichtvollen Darlegungen neue Momente beibringen will, möge das zeigen.

Clemens Alexandrinus[2] hat in eifriger Polemik gegen solche,

lische Vorstellung vom absoluten Herrscher als Sonnenkönig ist mit ungeheurer Macht wieder zum Leben erweckt. Damit erklärt sich die Tradition, die mit Emesa zusammenhängt: wenn Aurelian Emesa betreten hat, woran doch nicht zu zweifeln ist, und dort den Gott 'wiedererkannt' hat, so ist der Anspruch des Emesener Tempels auf die Würde, Muttertempel des römischen Sonnentempels zu sein, erwiesen, auch wenn die emesenische Religion '*damnatae memoriae*' in Rom war (Wissowa ²90,367); die *memoria* des helfenden Gottes hat man eben restituiert wie die *memoria* eines Kaisers. Anderseits ist doch klar: wenn das Palmyrenische Reich mit seinem Sonnenkönig Vaballathus—Athenodoros und Zenobia (die dann doch Allat-'Athene' sein muß), dank der Hilfe des Emeseners besiegt und vernichtet und Bel rezipiert ist, so bedeutet das die Unterwerfung des Kults unter den des jetzt Nationalgott gewordenen Sonnengottes (das zeigen doch auch die Münzen mit dem Sonnengott '*pose le pied sur un captif assis*'), nicht die Ersetzung irgendeines Sonnengottes durch den Palmyrenischen (vgl. dazu *Hermes* 50,63 f. und etwa Plinius *N. h.* 13,23). Es ist der gleiche syrische Sonnengott, in zwei verschiedenen, offenbar im Kampf liegenden Lokalauffassungen. Wenn man ganz scharf interpretieren will, kann man die Aufstellung der *Ἡλίου τε καὶ Βήλου ἀγάλματα* (Zosimus 1, 61) im römischen Tempel als diese Versöhnung der beiden Götter, die dem Kaiser geholfen haben, die Verkoppelung der Emesener und Palmyrener Interessen und Einflüsse bezeichnen: das ist dann in Wahrheit nach dem Begriff dieser Zeit — die *Restitutio Orientis*.

[1] Jordan-Hülsen *Topographie* I, 3, 455 f.

[2] *Stromateis* I 145. Dazu Usener *Weihnachtsfest*² 4 f. („17. November"). Dagegen Lagarde *Altes u. Neues zum Weihnachtsfest* 263 f. richtig der 18. Nov. Hozakowski *De Chronogr. Clem. Alex.*, Diss. Münster 1896 ist mir unzugänglich.

die es besser wissen wollen, und deren Ansicht er verwerfen muß, den ältesten uns bekannten Versuch der Datierung von Christi Geburt uns überliefert. Seiner Ansicht nach ist Jesus 194 Jahre, 1 Monat, 13 Tage vor dem Tod des Kaisers Commodus geboren. Da Commodus in der Neujahrsnacht des 31. Dezember 192 ermordet worden ist, so ergibt sich als Tagesdatum der Clementischen Rechnung zweifellos wieder der 18. November: er ist, wie wir sahen, der Neujahrstag des syrisch-phönikischen Kalenders, der Festtag der syrischen Sonnenreligion. Fraglos hat Clemens dann bei diesem Ansatz nicht irgendwelche ägyptischen Kalender benützt, sondern den syrischen Kalender im Auge gehabt, und er ist einer Anschauung gefolgt, die in Opposition zu dem syrischen Sonnenkult das Fest ihres Herrenkults ansetzte. Daß das aber nicht irgendwelche ägyptische, sondern ausschließlich syrische Auffassung war, zeigt wiederum die Tatsache, daß die Ägypter schon in Clemens' Zeit den 25. Dezember als den Tag der Geburt des Sonnengottes von einer Jungfrau angesetzt haben.[1] Das Fest Kikellia, an dem in Alex-

[1] Das zeigt nicht nur der Kalender des Antiochos (etwa 200 n. Ch. Boll *Sitzb. Heid. Ak.* 1910, 16. Abh. S. 10, neuerdings vielfach besprochen, zuletzt von Holl (*Sitzb. Berl. Ak.* 1917, 425 ff.), der die Sonnengeburt am 25. Dezember mit Ἡλίου γενέθλιον, αὔξει φῶς notiert, sondern die Tatsache, daß der Ansatz der Bruma (S. 323 A. 3) im Kalender Cäsars auf den 25. Dezember fällt, und daß die Geburt des Aion, das Fest der Κικέλλια, ebenso anzusetzen ist. Die Kikellien stehen aber als Fest des ägyptischen Götterkreises schon im Dekret von Kanopos (Dittenberger *Or. Gr.* 56). Dic Geburt von einer παρθένος, κόρη, in Alexandrien, Elusa, Petra (Brünnow-Domaszewski *Arabia Petraea* I191, Cumont, *CR. de l'Ac. des Inscr.* 1911, 292 ff., Holl *l. l.*), auch γυνή (Boll *Aus der Offenbarung Johannis* 121, 122,2) ist durchsichtig. Wie in Petra die μήτηρ θεῶν zugleich jungfräuliche Athena und Mutter des Dusares wird (dazu ἡ παρθένος ἔτεκεν, αὔξει φῶς), wie im Elagabalkult von Emesa-Rom der Kaiser Elagabal das alte Palladion vom Vestatempel nach dem des neuen Gottes überführen läßt, um den ἱερὸς γάμος im Rahmen vorderasiatischer Anschauung zu vollziehen (Herodian 5, 6, 3), so ist Isis zugleich Mutter des Horos und παρθένος. Charakteristisch dafür ist die frühhellenistische Ausdeutung des Sternbildes der Jungfrau-Παρθένος: οἱ μὲν γὰρ αὐτήν φασιν εἶναι Δήμητρα διὰ τὸ ἔχειν στάχυν, οἱ δὲ Ἶσιν

andrien am 25. Dezember der Aion geboren wird, ist aber allem Anschein nach schon wesentlich älter, wie auch die darin zum Ausdruck kommende Anschauung Gemeingut der vorclementinischen Zeit ist. Wichtig ist aber für unsere Betrachtung die Tatsache, daß nicht nur in Ägypten, sondern auch in der syrisch-arabischen Sonnenreligion die Geburt des Sonnengottes von einer jungen Frau oder Jungfrau, wie sie genannt wird, eine Rolle spielt, Anschauung heidnischer Religionsgesellschaften ist. Wenn also Aurelian den Kult des syrischen Sonnengottes nach Rom gebracht, ihm den Tempel eingerichtet und dort nach dem Brauch der Römer ein Tempelfest eingerichtet hat, das nach der Angabe der Kalendarien auf den 25. Dezember fällt, so ist er in diesem einen Punkt von dem Brauch der Heimat der Religion abgewichen. Er hat das Fest auf die *bruma* gelegt, die seit alter Zeit den Beginn des neuen Sonnenjahres bezeichnete, und hat diesen Einschnitt des Sonnenjahres in der im Orient beliebten Weise ausgedeutet: das Fest der *bruma* war von da an das Fest der Sonnengeburt von der Jungfrau — das Vorbild und der Anhaltspunkt war wie immer für den römischen Kalender der ägyptische Kalender. So ver-

οἱ δὲ Ἀτάργατιν, οἱ δὲ Τύχην. Ps. Eratosth. *Cataster.* Nr. 9, p. II f. Ol. = meine *Aeg. griech. Terrakotten* 38). Darum wird Berenike, das Königskind, die *ἄνασσα τῶν παρθένων*, zur Isis (Kanoposdekret). Vgl. auch die Allat-Athena, Vaballat-*Ἀθηνόδωρος* oben S. 329 f. A. 2. Einer Jungfrau (unschärfer einer *γυνή*) werden orientalische Muttergöttinnen geglichen, die z. T. den Sonnengott gebären. Auf der anderen Seite nun die Vorstellung von Kindheit, Wachsen und Altern der Sonne: der Kreislauf des Gotteslebens geht parallel dem Leben der Natur. Die Anschauung ist dem Westen fremd, er hat sie übernommen. Sie ist in Deckung gebracht mit der Anschauung vom Kreislauf des Jahrs, wie sie Varro *l. l.* 6, 8 schon vertrat *(tempus a bruma ad brumam dum sol redit, vocatur annus).* Und am Ende der Entwicklung steht die Geburt des '*Sol iustitiae*' aus der Jungfrau, die auf den gleichen 25. Dezember zu setzen keine Schwierigkeit mehr haben konnte. Über all dies demnächst in größerem Zusammenhang. — Athena in Laodikeia ad mare, orientalische Göttin, wie die Menschenopfer beweisen, s. S. 335 A. 3. Anath = *Ἀθηνᾶ Σώτειρα Νίκη* (C. I. Sem. I 95) also wiederum die mütterliche Göttin von Kypros, dazu Baudissin *Adonis und Esmun* 18.

steht man aber auch, warum jener Ansatz des Clemens Alexandrinus, der wider Erwarten auf den syrischen Brauch zurückgegriffen hat, um den syrischen Gott mit seinem aus dem gleichen Land kommenden Herrn zu bekämpfen, sich nicht hat durchsetzen können. Die offizielle Regelung des Kultrituals in Rom ist daran schuld: Da Aurelian selber das syrische Datum fallen ließ, das aus Ägypten stammende des 25. Dezember aufgriff und mit ihm auch die Anregung, die gleiche für den ganzen Orient geltende Anschauung nach römisch-ägyptischer Gewohnheit zu regeln, hatte das Christentum keinen Anlaß, jenen 18. November zu verteidigen: um so mehr Anlaß freilich, den 25. Dezember auf das allerschärfste zu bekämpfen. Und das hat es getan: Wie es den 'Sonnen'tag zum Herrentag gemacht hat, hat es den natalis Invicti zum natalis Solis justitiae erkoren. „Aber man nennt den Tag auch Geburtsfest des Invictus. Ja, wer ist denn so unbesiegbar außer unserem Herrn, der den Tod siegreich unterworfen hat. Und wenn man sagt, es sei der Geburtstag der Sonne, nun er ist selbst die Sonne der Gerechtigkeit“[1] ... Die Anlehnung des Geburtstags Jesu an den Geburtstag des Sol Invictus bringt also alle Einzelzüge des religiösen Bildes zur Deckung. — Wenn die syrische Reichshälfte in der Zeit des Licinius noch bis hart an die Tage heran, wo Konstantin der Sonnenreligion den Garaus zu machen versucht, auf ihrem 18. November verharrt, so lehrt auch dies, mit welcher Kraft dieser Teil des Reichs für seine religiösen Grundlagen sich einsetzte, und welchen Rang die syrische Welt und ihre Religion in der allgemeinen Kultur der Zeit einnahm.

7. Kehren wir nun zu den Dasiusakten zurück. Die lange Abschweifung hat sicher das gelehrt, daß eine Anzahl markanter Daten, die mit syrischer Sonnenreligion zusammenhängen, immer

---

[1] Reiche Belege bei Usener *Rh. Mus.* 60, 465 ff. = Weihnachtsfest [2]348 ff.; das Malachiaszitat (4,2) auf Jesus angewandt auch in Eusebs Tricennalienrede 6 p. 211,26 Heikel. Es sind die Grundgegensätze der Weltanschauungen darin verdichtet.

wieder auf den 18. November fallen, da dieser Tag der Neujahrstag des syrischen Kalenders ist und der erste Monat dem Sonnengott gehört. — Nun gehören aber die Truppen des Lagers Durostorum zum orientalischen Reichsteil, ihr Herr Diokletian hat den Herrn des Jahres nicht minder verehrt wie etwa Licinius, auf dessen Befehl die Truppen von Salsovia dem Sonnengott am 18. November opfern. Schließt nun die Festzeit der 30 Tage in Durostorum gerade mit dem Kronosfest, wie die *acta Dasii* bezeugen, und hat dieser Kronos Namen und Festtag sich von dem römischen Gott geliehen, so kann keine Frage sein, daß er auch in den Kreis des Sonnengottes gehört, einem syrisch-phönikischen Gott äquivalent sein, den Festbrauch aus seiner Heimat mitgebracht haben muß.

Betrachten wir den Festbrauch selbst näher. Das Fest beginnt am 18. November; das für den Hauptakt am 17. Dezember ausersehene Opfer wird an diesem Tag schon eingekleidet in königliche Gewänder und erscheint, nicht als ein beliebiger König, sondern als König Kronos selbst, *προϊὼν κατὰ τὴν αὐτοῦ τοῦ Κρόνου ὁμοιότητα εἴτ' οὖν ἰδέαν*; er ist also für die Festzeit Kronos, erhöht durch seine scheinbare Göttlichkeit, darum straflos für die Dauer der Festtage (*ἔχων ἄδειαν*), ein Genießer, wie nur der Orientale sich seit späthellenistischer Zeit das Freudenleben in der göttlichen Welt des Jenseits vorstellt; er ist also ein *νέος Κρόνος*, ein *Κρόνος ἐπιφανής*, wie die Inschriften der früheren Zeit sagen würden. Am Ende der Zeit muß er dann freiwillig sterben. Leider wird nicht gesagt, welcher Art die *ἡδοναὶ διαβολικαί* sind, die er genießt, und leider nicht beschrieben, welche Vorstellungen sich mit dem Opfer des sich selbst Darbringenden verbinden. Allem Anschein nach ist der Gottgewordene während der 30 Tage allein eximiert — schon dadurch unterscheidet sich das Fest von dem römischen —, und von einer Umkehrung der sozialen Verhältnisse, wie alle saturnalienähnlichen Feste, selbst die Sakäen von Babylon sie zeigen, und wie sie in der griechisch-römischen

Welt mit der Vorstellung von dem Märchenreiche des Kronos[1] verbunden war, ist hier nicht eine Spur. Nirgends sonst schließt das Fest so schrill: die freiwillige[2] Hingabe eines Menschen am Feste des Gottes, das in dieser Form als ein besonderes Geschenk des Gottes betrachtet wird, kann darum auch eigentlich nicht recht mit der Darbringung eines Verbrechers[3], so wenig wie mit der Dornenkrönung Jesu unmittelbar verglichen werden[4], wenn auch hier schon gerade aus der Abschwächung des Brauches klar wird, daß irgendwann einmal tatsächlich ohne diese Einschränkung dem „Kronos" das Leben eines erwachsenen Menschen dargebracht worden ist. Daß erst der Einwirkung der fortschreitenden Zivilisation und humanitärer Gesetzgebung[5] die Zurückdrängung des Brauchs aus der Kulturwelt verdankt wird, zeigt am hübschesten die spielerische Interpretation des Macrobius, Sat. 1, 7, 31: *cumque diu humanis capitibus Ditem et virorum victimis Saturnum placare se crederent propter*

---

[1] Über die Sakäen s. Parmentier *Rev. de philol.* 21,145, Nilsson d. *Archiv* 19,86 f. Märchenreich des Kronos z. B. Pöhlmann *Sozialismus u. soziale Ideen* I 380 ff.

[2] Dieser wichtige Zug kann nicht erfunden sein: *προσεκόμιζεν ἑαυτὸν σπουδήν, ἀναιρούμενος ὑπὸ μαχαίρας* S. 11, 29, vgl. 13,7: *κρεῖττόν μοι ἐστιν οἰκείᾳ προαιρέσει τῷ δεσπότῃ Χριστῷ θυσίᾳ γενέσθαι ἢ τῷ Κρόνῳ ὑμῶν τῷ εἰδώλῳ ἐπιθῦσαι ἐμαυτόν.* Die Antithese zeigt noch deutlich, daß es ein Hauptzug im Fest ist; s. auch S. 319 A. 2 und 338, 339 A. 1.

[3] Porphyr. *de abst.* II 54: *ἐθύετο γὰρ καὶ ἐν Ῥόδῳ μηνὶ Μεταγειτνιῶνι ἕκτῃ ἱσταμένου ἄνθρωπος τῷ Κρόνῳ. ὃ δὴ ἐπὶ πολὺ κρατῆσαν ἔθος μετεβλήθη. ἕνα γὰρ τῶν ἐπὶ θανάτῳ δημοσίᾳ κατακριθέντων μέχρι μὲν τῶν Κρονίων συνεῖχον, ἐνστάσης δὲ τῆς ἑορτῆς προαγαγόντες τὸν ἄνθρωπον ἔξω πυλῶν ἄντικρυς τοῦ Ἀριστοβούλης ἕδους οἴνου ποτίσαντες ἔσφαττον.* Parmentier *l. l.* 147, vgl. auch Euseb. *εἰς Κωνσταντ.* 13 p. 239 Heikel. Wichtig ist, daß hier ausdrücklich von einem Erwachsenen geredet wird. Für Kronos in Kreta: Euseb, ibid. p. 238 ff. Für die Athena von Laodikeia ad mare (s. S. 332 A.) Euseb, ibid. 238,39 f.

[4] s. Wendland *Hermes* 33,175. Zum 'Mimuskönig', der da in Betracht kommt, s. auch *Hermes* 50,82.

[5] Porphyrius oben in A. 3. Für Cypern: Laktanz *Inst.* I 21,1: *apud Cyprios humanam hostiam Jovi Teucrus immolarit idque sacrificium posteris tradidit, quod est nuper Hadriano imperante sublatum.*

oraculum, in quo erat καὶ κεφαλὰς Ἅιδῃ καὶ τῷ πατρὶ πέμπετε φῶτα . . . *et aras Saturnias non mactando viro sed accensis luminibus excolentes, quia non solum virum sed et lumina* φῶτα *significat* . . . ; die ohne realen Hintergrund undenkbar ist. Wenn nun gerade von dem Teil der westlichen Welt, der unter phönikischem Einfluß steht, von Karthago und seinen Kolonien, vor allem Sardinien, immer wieder berichtet wird, daß dem dortigen „Kronos", „Saturnus", dem Hauptgott des karthagischen Afrika Menschen geopfert werden, Kriegsgefangene, Alte und Kinder[1], so kommt unsere Untersuchung auch auf diesem Wege zur syrisch-phönikischen Religion. Dort ist also der Kronos des Festes von Durostorum heimisch.

8. In allen Stufen der Entwicklungsgeschichte der orientalischen Religionen erscheinen die Handlungen des Gottesdienstes als die Abbilder des Mythos des Gottes. Auch das Mysterium der späten Zeit hält in seinen symbolischen Akten, seinen Bildern die heilige Geschichte des Gottes fest, dem nachzuleben, dessen Kind, dessen teilhaftig zu werden, dessen Gestalt und Kraft anzunehmen Sehnsucht des Mysten und Verheißung des wahren Mysteriums ist. Der allgemeinen Entwicklung entsprechend sind die auftretenden Unterschiede nur qualitativer Art. Wenn im entwickelten Mysterium der erwählte Myste im Allerheiligsten als der große Gott und König der Unterwelt, Osiris, erscheint, so ist er in das heilige Gottesgewand gekleidet, wie vor uralten Zeiten allein dem ägyptischen König die Totenausrüstung des Osiris zukam, da er allein rechtmäßig der König Osiris im jenseitigen Leben werden konnte, wie er der Herrscher Horos im Diesseits war; aber dazu muß der Myste zuvor freiwillig sterben und auferstehen, wie der Gott gestorben ist und auferstanden, wenn er wiedergeboren werden

---

[1] Die zahlreichen Zeugnisse bei Roscher III 1500ff., Cumont *Rev. de phil.* 21,151. Wichtig vor allem Diodor XX 14. Sextus Emp. *Hypoth.* III 221 cf. 208: ἀλλὰ καὶ τῷ Κρόνῳ θύουσιν ἄνθρωπόν τινες, ἡμεῖς δὲ χραίνεσθαι τὰ ἱερὰ δοκοῦμεν ἀνθρώπου φόνῳ.

will zu dem durch das Mysterium verbürgten neuen Leben: *nam et inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari, quippe cum transactis vitae temporibus iam in ipso finitae lucis limine constitutos, quis tamen tuto possin, magna religionis committi silentia, nomen deae soleat elicere et sua providentia quodam modo renatos ad novae reponere cursus salutis curricula*, so beschreibt der Myste gewordene Apuleius das, was er weiß, und er sagt: *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi* . . . Es kann uns für unsere *Acta* nicht gleichgültig sein, wenn die gleiche Zeremonie des freiwilligen Verzichts auf das Leben eines, der Gott werden will, ebenso im Kult des Attis, des Mithras, in anderen Mysterienkulten bekannt ist und dabei von dem Begraben des Leibes die Rede ist.[1] Dies Beispiel zeigt gut, daß die Mysterienreligion mit ihren Bildern keineswegs mehr will, als die einmal im Kultbrauch vorhandene Handlung spiritualisieren und symbolisch darstellen. Deutlicher wird das, wenn das Gefühl der Welt sich gegen Exzesse auflehnt, wie sie der verrückte Kaiser Commodus im heiligen Dienst sich hat zuschulden kommen lassen: *sacra Mithriaca homicidio vero polluit, cum illic aliquid ad speciem timoris vel dici vel fingi soleat.*

Wir werden uns also dagegen nicht sträuben können: auch in der heiligen Handlung, die am Altar des Kronos in Durostorum vorgenommen wurde, liegt oder lag einmal ein bestimmter Sinn. Der freiwillige Opfertod des König Kronos gewordenen Soldaten hat mit den römischen Saturnalien nichts gemein. Er muß — wenn auch nicht unbedingt im Rahmen des Mysteriums, sondern auf einer andern Stufe des Kults die *voluntaria mors* des Gläubigen sein, der den Mythos des Gottes zur Darstellung

[1] Zeugnisse bei Dieterich *Eine Mithrasliturgie* ²162 ff., eine Reihe sehr wichtiger Stellen, von denen ich ihm einzelne vor 14 Jahren nachweisen durfte.

bringt, ihn nachahmt, zugleich, um für sich alle Vorteile zu erlangen, dann aber auch, um der Forderung der Gottheit zu genügen und so der Allgemeinheit zu dienen.

Nun tritt aber gerade in Syrien und Phönikien, wohin uns bisher alles führte, die freiwillige Darbringung alles Lebenselements „mit einer Ausdehnung und einer Energie auf wie kaum anderwärts“[1], von der Weihung der schöpferischen Zeugungskraft in der Kastration bis zur Darbringung der Erstgeburtsopfer, der Kinder, der Mädchen, der Männer, der Alten. Die Göttersage spricht dortzulande selbst von der Darbringung der Kinder durch die Gottheit. Philo Byblius erzählt von Kronos, dem Herrn von Byblos: *Λοιμοῦ δὲ γενομένου καὶ φθορᾶς, τὸν ἑαυτοῦ μονογενῆ υἱὸν Κρόνος Οὐρανῷ τῷ πατρὶ ὁλοκαρποῖ καὶ τὰ αἰδοῖα περιτέμνεται, ταὐτὸ ποιῆσαι καὶ τοὺς ἅμ' αὐτῷ συμμάχους καταναγκάσας. καὶ μετ' οὐ πολὺ ἕτερον αὐτοῦ παῖδα ἀπὸ Ῥέας ὀνομαζόμενον Μούθ ἀποθανόντα ἀφιεροῖ.*[2] Der Gottkönig Kronos habe seinen eingeborenen Sohn weggegeben *κινδύνων ἐκ πολέμου μεγίστων κατειληφότων τὴν χώραν, βασιλικῷ κοσμήσας σχήματι τὸν υἱὸν βωμόν τε κατασκευάσας ἄσμενος κατέθυσε.* Hier bietet sich uns also das Opfer des „eingeborenen“ Sohns, den der König und Gott Kronos, dessen grausames Wüten gegen die ältere und jüngere Generation von Philo geschildert wird, in Zeiten der Not willig opfert, indem er ihn in königliches Gewand kleidet. Das Vorbild hat also der Gott selbst eingerichtet. Freudigen Herzens wird der Auserlesene dargebracht.[3] Wie der eigene Gottessohn, der Kronide, der in Byblos dem Adonis entsprechen muß, so soll demnach

[1] Baudissin *Adonis und Esmun* 59.

[2] Philo fr. 2,24 (F. H. Gr. III 569) = Euseb *Pr. ev.* I 10. Dazu Porphyr. *De abst.* II 56. *Φοίνικες ἐν ταῖς μεγάλαις συμφοραῖς ἢ πολέμου ἢ αὐχμῶν ἢ λοιμῶν τῶν φιλτάτων ἕνα ἐπιψηφίσαντες Κρόνῳ.* Vgl. auch für Cypern S. 335 A. 5.

[3] Philo fr. 5 vgl. fr. 2,22 § 17. Eustath. zu Dionys. Perieg. 912, *G. G. M.* II 376 *Ἡ δὲ Βύβλος κτίσμα καὶ αὐτὴ Κρόνου, Ἀδώνιδος ἱερά.* Über den *μονογενής* = *Ἰεούδ* vgl. Baudissin *l. l.* 89 ff.

jedes zukünftige Opfer selbst lachend von heiteren Menschen der Gottheit geschenkt werden.[1] Die *voluntaria mors*, zu der Dasius in seinem königlichen, göttlichen Gewand sich verstehen soll, ist dann nur von hier aus erklärbar. Der von Philo uns überlieferte Mythos ist euhemeristisch konstruiert und dadurch verzerrt und entstellt.[2] Dem Umstand ist es wohl zuzuschreiben, daß wir nicht erfahren, ob der Kronide als *νέος* Kronos selbst dargestellt war. Dieser freilich wichtige Punkt allein bleibt offen dank unserer mangelhaften Überlieferung. Aber im übrigen, so will mir scheinen, sind wir mit der Untersuchung am entscheidenden Punkt angelangt. Und wenn auch für diesen letzten Punkt kein zugkräftiges Zeugnis mehr vorhanden ist, klar ist folgendes: Die freiwillige Hingabe des den König Kronos darstellenden Soldaten entspricht der in Phönikien gepflegten Anschauung und den Riten, wie sie von den sich gegen Menschenopfer wehrenden Kulturvölkern, auch den Apologeten des Christen-

---

[1] Ich denke, das „Sardonische Lachen", das den Alten so viel Kopfzerbrechen gemacht hat (Phot. *Lex.* s. v., Roscher, s. v. Kronos), erklärt sich aus dieser freudig-freiwilligen Hingabe allein und tatsächlich. Hesych. *s. v. Talos* (p. 1338 Schm.) *οἱ τὴν Σαρδόνα κατοικοῦντες τῷ Κρόνῳ ἔθυον γελῶντα καὶ ἀσπαζόμενοι ἀλλήλους.* Diese vollkommenste Überwindung der Liebe zum Kind, der Liebe zum Leben um des göttlichen Gebots und Vorbilds willen ist des Volkes würdig, das Verschnittene und Fanatici, Hierodulen und Asketen, Styliten und Tanzende immer von neuem hervorgebracht hat, die mit ihrer wüsten Glut und ihrer kalten Selbstzerfleischung einzig dastehen am Mittelmeer. In dieser seelischen Lage wurzelt die *ἀταραξία*, die im Selbstmord gipfelt und in der heiteren Anschauung Gottes, hier auch jenes Märtyrertum, das Euseb (*De mart. Pal.*) uns schildert: er findet gar nicht Worte genug, um diese das körperliche Ich abstreifende Freudigkeit im Ertragen der fürchterlichsten Qualen und Peinigungen zu schildern; hier auch die Freude der Leser an solchem Erbauungsstoff.

[2] „Wenn Philo Byblios auch dem Kronos-El einen Vater zuweist, den Uranos, so geschieht das lediglich nach griechischem Vorbild". Baudissin *l. l.* 252. Also fällt die Beziehung des Opfers an Uranos. Alle Zeugnisse lehren übereinstimmend das Opfer an „Kronos", also ist er Vater und Opferempfänger zugleich auch im Mythos. (Uranos = Baal Schaman = Dominus Caelus, dem der Stadtgott als das Individuum entgegentritt.)

tums, immer wieder den Phönikern und ihrer Deszendenz zugeschoben werden; denn ganz einheitlich beziehen alle Zeugnisse sie, soweit ein männlicher Gott in Betracht kommt, auf Kronos, den die byblische Tradition als den Stadtgott von Byblos, El, verehrt. Da aber das nicht so ausschließlich richtig sein kann, da z. B. Carthago die Abhängigkeit seiner Religion von dem tyrischen „Kronos" zur offiziellen Auffassung gemacht hat (Diodor XX 14), so ist es m. E. geraten, hier nicht zu individualisieren, sondern anzunehmen, daß der phönikische „Baal" schlechthin, verdichtet und vereinfacht, der Kronos geworden ist. Worauf diese Gleichung sich gründet, ist kaum mehr zu sagen.[1]

9. Man sollte damit annehmen dürfen, daß das Fest der 30 Tage mit seinem Anfang am Sonnentag und seinem Ende am Tag des Saturn den Zusammenhang der beiden Götter zeigt und weiter die Festzeit als die Zeit des Erdenwandels des Gottes, der den Menschen erschienen ist und von ihnen wieder geht, verschwindet durch freiwillige Hingabe als Löseopfer, als *λύτρον* für sie und ihre Not. Ist das richtig, so vermöchte man wohl aus den gerade in Syrien geläufigen Vorstellungen diese Gedanken zu erklären; und wüßten wir mehr, so wäre es immerhin von Bedeutung für die Gestaltung der Religion des *Sol iustitiae Christus*, der am Tag der Sonne empfangen wie geboren worden ist.

10. Von dem Ausgangspunkt, dem Neujahrsfest, hat die Untersuchung uns weit entfernt. Sie hat den Zusammenhang des umstrittenen Festes mit der syrisch-phönikischen Religion gezeigt, mit der Reichsreligion der späten Zeit, die aus den vielerlei Elementen der mancherlei Kulte des Landes zusammengeflossen ist. Sicher ist, daß im Jahr 303 das Fest der Satur-

[1] Möglicherweise astrale Grundlage. Philo fr. 4: *ὃν οἱ Φοίνικες Ἦλ προσαγορεύουσιν . . . καὶ ὕστερον μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν εἰς τὸν τοῦ Κρόνου ἀστέρα καθιερωθείς.* (Vgl. dazu den S. 342 ff. folgenden Aufsatz von F. Boll.)

nalien in Durostorum nicht nach römischen Bräuchen fragte, sondern von diesen ebensoweit entfernt ist wie Syrien von Rom. Bezeichnend ist das alles nicht so sehr, wie mir scheint, für die Grausamkeit und Blutgier der Christenverfolger als für die auch an solchen kleinen Zügen und an ihnen erst recht sich hervordrängende, als Ganzes unbeschreibliche Überwucherung der provinzialen und orientalischen Kultur. Aus dem römischen Saturn ist alles Leben ausgeblasen: der orientalische Brauch zeugt für den Zustand nicht bloß in Durostorum, sondern überall in dem weiten römischen Reich.

Kronos-Helios

Von F. Boll in Heidelberg

W. Weber hat in dem vorstehend abgedruckten Aufsatz über das Kronosfest in Durostorum zu zeigen versucht, daß diese in den *Acta Dasii* beschriebene Feier nicht nur, wie schon Parmentier und Nilsson dargelegt haben, orientalische Elemente enthalte, sondern völlig syrisch-phönikischen Ursprungs sei. Das Fest habe wohl am 18. November eingesetzt, an welchem Tage man in Salsovia in Mösien ein Fest des Sonnengottes feierte[1], und bis zum 17. Dezember gedauert, dem Saturnstage des römischen Kalenders. Das Fest mit seiner langen, dreißigtägigen Dauer hätte danach an einem Sonnentag begonnen und an einem Saturnsfesttag geendigt.

Es ist klar, daß die Kombination festeren Boden bekommen würde, wenn zwischen diesem syrischen Kronos und dem Sonnengott nicht nur ein unbestimmter „Zusammenhang“ stattfände, sondern wenn sie als geradezu identisch nachzuweisen wären. Das läßt sich in der Tat zeigen; und zwar in einer Weise, die auch die dreißigtägige Dauer des Festes verständlicher macht.

Als F. Cumont 1903 auf eine schon 1872 publizierte Inschrift *Κρόνου Ἡλίου βωμός* in Beiruth[2] hinwies, glaubte er noch[3], daß die Ähnlichkeit des semitischen Gottesnamens El, griechisch *Ἦλος*, mit Helios eine Verwechslung dieses bei Philo

[1] Vgl. dazu die Zusätze, die ich im vorigen Heft dieses *Archivs* S. 191 zu Holls hervorragender Abhandlung über den Ursprung des Epiphanienfestes gegeben habe.

[2] Vgl. Dussaud *Rev. archéol.* 1903, I, 138; Cumont bei P.-W. V 2218.

[3] Mit Wesseling und Bouché-Leclerq *L'astrol. gr.* 93, 2; ebenso Ed. Meyer in Roschers *Lexikon* I 1126.

von Byblus dem Kronos gleichgesetzten phönikischen Gottes El mit dem Sonnengott veranlaßt habe; auch in theophoren Namen scheine El und Helios verschmolzen zu sein.[1] Da würde also die Gleichsetzung von Kronos und Helios nur ein griechisches Mißverständnis sein, das Cumont mit anderen auch bei Servius Aen. I. 642 *(omnes in illis partibus Solem colunt, qui ipsorum lingua El dicitur)* und in dem Bericht über die babylonische Astrologie bei Diodor II 30, 3 annahm, wo statt *ἥλιον* vielmehr *Ἦλον* als Name des Planeten Saturn gemeint sei.

Allein seither ist völlig klar geworden und wohl auch allgemein zugestanden[2], daß die Gleichsetzung von Kronos, dem Gotte des Planeten Saturn, mit dem Sonnengotte weit vor jedem möglichen griechischen Mißverständnis liegt: es handelt sich um ein altes und durch Keilinschriften vollkommen sicher bezeugtes Stück des babylonischen Sternglaubens, über das schon bei Lenormant[3] und jetzt bei Jensen[4], Jastrow[5], Kugler[6], Bezold[7] Aufschluß zu finden ist. Die griechisch-römischen Zeugnisse, die zuerst Th. H. Martin in seiner Ausgabe des Theo Smyrnaeus p. 87 ff. zusammengestellt hat, sind in meiner 'Sphaera'[8] und in einem kleinen Aufsatz von Bi-

[1] Er verweist dafür auf Dussaud et Macler *Voyage au Safa* 1901, 23. 64 usw.

[2] Vgl. Cumont selbst *Neue Jahrbücher f. d. klass. Alt.* 27 (1911), 4.

[3] *Magie der Chaldäer* S. 137 f.

[4] *Kosmologie der Babylonier* S. 115 f.

[5] *Relig. Babyl. und Assyr.* II 445. 483, 4.

[6] *Sternkunde und Sterndienst in Babel.* I 8; II 105.

[7] In unserem Büchlein *Sternglaube und Sterndeutung* (Aus Natur und Geisteswelt Bd. 638) S. 6, vgl. 57. 74; auch unsere Abhandlung „*Antike Beobachtungen farbiger Sterne*", Abh. Münch. Akad. 30, 1 S. 106, 6.

[8] Zu den schon bekannten Zeugnissen — Eudoxos-Pap. col. V, Diodor II 30, 3, Theo Smyrn. p. 130, 23 Hiller, Hyg. II 42. IV 15. 18, Simplic. in Arist. *de caelo* 222 a (p. 495, 28 Heib.) — habe ich *Sph.* S. 313, 3 noch Serv. zur *Aen.* I 729 und Ptolem. *Tetrab.* II 3 p. 64, 14 hinzugefügt (an letzterer Stelle heißt es von den Völkern Zentralasiens *σέβουσι τὸν μὲν τῆς Ἀφροδίτης (ἀστέρα) Ἶσιν ὀνομάζοντες, τὸν δὲ τοῦ*

dez[1] weiter vermehrt worden. Das älteste steht schon in der Ps.-Platonischen Epinomis p. 987 C, wo man vor Bidez verkehrterweise die Lesart der Hs. L und des Korrektors von O (*Κρόνου*) der richtigen (*Ἡλίου*) in A O vorzog.[2] Ich habe seitdem die gleiche Variante noch an verschiedenen Stellen beobachtet: in Ptolem. Tetrab. p. 67, 8 schreiben die zwei alten Ausgaben *Κρόνου*, während die beste Hs. V (Vatic. 1038) *ἥλιον* hat; bei Rhetorios im Catal. codd. astrol. VII 203, 9 steht in den Hss. R V *Κρόνου*, in T *ἡλίου*: gemeint ist hier wie bei Ptolemaios der Planet Saturn. Auffallender und wohl kaum ursprünglich ist die gleiche Variante in dem Pinax des Kebes, wo die 3. Hand des sehr späten Cod. C (XVI. Jahrh.) und die Hs. Meiboms am Rande zweimal (p. 1, 1. 2, 7 Pr.) den Namen (*Κρόνου*) des Gottes, dem der Tempel mit jenem Pinax geweiht ist, durch *Ἡλίου* ersetzen.[3] — Neuerdings hat Dussaud[4] unter Cumonts Zu-

---

Κρόνου Μίθραν Ἥλιον; ferner ein in Ägypten gefundenes Ostrakon etwa des 1. Jahrhs. n. Chr. mit Planeten- und Tierkreisbildern, das den Saturn als Ra bezeichnet, also ebenfalls mit Helios identifiziert, und die arabische Übersetzung von Ps.-Hippokrates *π. ἑβδομ.*, Harder *Rh. Mus.* 48, 441, 4 (*Sphaera* S. 563); vgl. jetzt auch Roscher *Hebdomadenlehre* S. 81. 97 und Ps.-Galen. in Hippocr. *de septim.* ed. Bergstraesser (*C M G* XI 2, 1) p. 79: 'Hippokrates meint mit Saturn die Sonne' (dazu auch *Abh. Münch. Akad.* 30, 1 S. 25).

[1] *Rev. de philol.* 29 (1905) 319 f. Bidez verweist auf Manetho *apot.* IV 4 (*Κρόνος — Τιτάν*), Lyd. *de mens.* IV 4 (Janus sowohl = Saturn wie = Sonne) und bes. auf Macrob. *Sat.* I 22, 8: *Saturnus ipse qui auctor est temporum et ideo a Graecis immutata littera Κρόνος quasi χρόνος vocatur, quid aliud nisi sol intellegendus est?*

[2] Noch Burnets Ausgabe (1906) hat den Fehler bewahrt.

[3] Prächter schrieb mir dazu: „*Ἡλίου* erscheint mir nach der Überlieferung als eine recht späte Konjektur. Der neueste Herausgeber van Wageningen macht in dem Anmerkungsheft die Bemerkung: vgl. Hesseling *Byzantium bl. 17 over den diensten van Mithras Helios*" (diese Schrift ist mir nicht zugänglich). Vielleicht hat der vermutlich gelehrte Urheber jener Variante an Diodor über den Sonnenstaat des Jambulos oder noch eher an Xenophons von Ephesos Roman mit der Verwendung des rhodischen Sonnentempels und der dort aufgestellten Stele (V 10, 6) gedacht. K. K. Müller hat *de arte crit. Ceb. tab. adhib.* p. 29 f. nichts zur Erläuterung beigebracht.

[4] *Notes de mythol. syr.* in *Rev. archéol.* 1903, I, 380, 1.

stimmung[1] eine Bronzebüste der Biblioth. Nation. als den syrischen Kronos in seiner Eigenschaft als *dieu solaire à son déclin* oder, wie Cumont hinzusetzt, *pour mieux dire, dieu solaire nocturne* bezeichnet. Es scheint in der merkwürdigen Gleichsetzung des am weitesten entfernten und darum trotz seiner nur mäßigen Lichtstärke als besonders mächtig und bedeutsam geltenden[2] Planeten mit der Sonne eine ältere Vorstellung nachzuwirken, wonach die Sonne in der Nacht in weiter Ferne als Saturn am Himmel auftauchte; die nähere Entstehung dieser Vorstellung ist aber noch immer nicht aufgehellt. Wie weit dabei auch die in dem Orakel des klarischen Apollon bei Macrob. Sat. I 18, 20 (aus C. Labeo)[3] und von Porph. *π. ἀγαλμάτων*[4] vertretene Anschauung (*Πλούτων ὁ ὑπὸ γῆν ἰὼν ἥλιος καὶ τὸν ἀφανῆ περινοστῶν κόσμον κατὰ τὰς χειμερινὰς τροπάς*) auf Kronos-Saturn abgefärbt haben mag, muß ebenfalls noch dahingestellt bleiben.[5]

So viel ist aber sicher, daß nach einer oft bezeugten Vorstellung der Babylonier und Syrer Kronos und Helios eine

---

[1] *L'aigle funéraire des Syriens* in Rev. de l'hist. des relig. 1910, S. 138, 3.

[2] Vgl. außer Diodor besonders die berühmte Stelle Tac. *hist.* V 4: *altissimo orbe et praecipua potentia stella Saturni*; Seneca *Q. N.* VII 4 nach dem Schüler der Chaldäer, Epigenes *(huic videtur plurimum virium habere ad omnes sublimium motus stella Saturni)*; Mart. Cap. II 197. Bei den griechischen Astrologen dagegen ist von dieser Sonderstellung des Saturn, die auch in der 'persischen' Schrift unter Odapsos, des Sohnes des Hystaspis, Namen (*Catal.* VIII 3, p. 92, 8 ff.) stark hervortritt, wenig mehr zu merken, wie denn auch seine bei den Babyloniern nach Jastrow II 486 vorwiegend freundliche Wirksamkeit für die griechischen Astrologen (die ihn, angeblich nach ägyptischem Vorgang, auch den 'Stern der Nemesis' nennen) sich fast ganz in ihr Gegenteil verkehrt hat.

[3] Vgl. meine *Griech. Kal.* I 42 f.

[4] Fr. 7 Anf. bei Bidez *Vie de Porphyre* p. 9*.

[5] Verwandtes bei Plut. *de Is.* c. 69 (aus Theopomp: *Κρόνος = χειμών*), Proklos zu Platon *Rep.* II 61, 22 Kr., Varro bei Augustin. *de civ. dei* VII 19, vgl. Pohlenz, Kronos u. d. Titanen *Neue Jahrb.* 37 (1916) S. 565 A. 1. Ebd. S. 555 über Pluton als Sohn des Kronos. — Ein Doppelaltar des Kronos und Helios ist für Olympia durch Etym. m. 426, 17 bezeugt (Pohlenz S. 551).

und dieselbe Gottheit sind, die sich in den zwei mächtigsten Gestirnen des Tages und der Nacht offenbarte; die von W. Weber o. S. 340 A. 1 vermutete astrale Grundlage ist also tatsächlich vorhanden. Sie klärt aber vielleicht auch die auffallend lange, dreißigtägige Dauer jenes Kronosfestes auf. Denn der Planet Saturn ist mit der Dreißig aufs engste verbunden: er macht seinen Zyklus durch den Tierkreis in 30 Jahren[1], und daher wird von ihm die Zahl 30 abgeleitet.[2] Es scheint mir sehr möglich, daß die 30 Tage des Festes eine Spiegelung der 30 Jahre des Saturnzyklus sind. Wie sehr solche Parallelisierung der größeren und der kleineren Zeiteinheit der astrologisch-religiösen Spekulation geläufig ist, dafür darf ich auf frühere Ausführungen[3] verweisen, oder z. B. auch auf Tac. hist. V 4 über die Juden: *septimo diei otium placuisse ferunt, quia is finem laborum tulerit; deinde blandiente inertia septimum quoque annum ignaviae datum.* Wenn das Kronosfest mit dem freiwilligen Tode des Opfers[4] schließt, das den Gott vertritt, also dieser selbst in seinem Stellvertreter entschwindet, so könnte eine der dunklen Zeit vor der Winterwende wohl angemessene Symbolik nachwirken, die dem Zurücktreten der Sonne in den fernsten zurückgezogensten Planeten galt, mit dem die astrologische Deutung *ἑαυτοὺς καταρρίπτοντας, κρυβάς, ἀνακεχωρηκότα πράγματα* und ähnliches[5] zu verbinden pflegte.

---

[1] S. z. B. Sen. *Q. N.* I praef. 13 *per triginta annos;* Gem. c. 1; Rhetor. *Catal. codd. astrol.* VII 215, 3; Syr. Bruchstück in Merx *Bardesanes von Edessa* (1863) S. 61 usw.

[2] Z. B. Irenaeus I 166 Harvey.

[3] *Sphaera* S. 316 f., 333 ff.; *Lebensalter (Neue Jahrbücher* 31) S. 118.

[4] Über das Kronosfest auf der Heliosinsel Rhodos, mit Opferung eines Verbrechers, vgl. Weber oben S. 335 A. 3, Pohlenz a.a.O. S. 553f. Ähnliche Opfer wurden wohl dem kretischen Sonnengott Talos dargebracht (Pohlenz S. 567).

[5] Vettius Valens I 1, p. 2, 2. 8 Kroll; Rhetor. l. c. VII 215, 14. 18.

II Berichte

Semitische Religion im allgemeinen, israelitische und jüdische Religion

Bericht für die Zeit von Oktober 1911 bis Ende 1916[1]

Von Friedrich Schwally in Königsberg i. Pr.

Unter den Monographien über semitisches Heidentum ist an erster Stelle die inhaltreiche und umfassende Abhandlung des Dänen Johs. Pedersen[2] über den Eid bei den Semiten zu nennen. Der Verfasser war eifrig bemüht, sich ein reiches Material zu verschaffen. Er hat zu diesem Zwecke sogar eine Art wissenschaftlicher Hamsterreise unternommen, die ihn von Kopenhagen über Leipzig bis nach Leiden und Budapest führte. Die Vielseitigkeit seines Wissens auf dem Gebiete der Sprachen wie der Altertümer ist erstaunlich, wenn auch manchmal der Eindruck entsteht, als ob er zeigen wollte, was für ein gelehrtes Haus er ist. Der Stoff ist systematisch gruppiert und verteilt sich auf die folgenden 14 Kapitel: Bund und Bundeseid, Geschäftsbund, Fluch, hypothetische Verfluchung, Eid als Fluch, Gelübde, Selbstbehauptung und Verderben beim Schwur, Zeremonien beim Ablegen des Eides, Eid und Götter (Schwur-

[1] Die Verzögerung meines Berichtes und die vorliegende Zusammenfassung der Literatur von 5 Jahren ist durch die Kriegsverhältnisse bedingt. Von jetzt an soll der Bericht wieder alle drei Jahre erscheinen. Wie seither können auch in Zukunft nur solche Werke auf Berücksichtigung rechnen, die als Rezensionsexemplare für das *Archiv* eingegangen sind.

[2] Johs. Pedersen *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam* (Nr. III der Beihefte zu der Zeitschrift „Der Islam" von C. H. Becker). IX, 242 S. Straßburg, Karl J. Trübner, 1914.

formeln), Beschwörung eines anderen, Lösung eines Schwures, Anwendung des Eides, Verfall des Eides. Da kein anderes zusammenfassendes Werk über den Gegenstand vorhanden ist, wird die vorliegende Arbeit viele dankbare Benutzer finden, namentlich auch in den Kreisen der Nichtsemitisten. Um so weniger darf verschwiegen werden, daß sie nach Anlage und Ausführung sehr schwere Mängel erkennen läßt. Vor allem bleibt die Untersuchung, die sich vorgenommen hat, den ganzen Semitismus zu behandeln, weit hinter diesem Ziele zurück. Ich denke hier nicht an Einzelheiten und Kleinigkeiten, denn hinsichtlich dieser auf einem so weit ausgedehnten Gebiete Vollständigkeit zu verlangen, würde kindisch sein. Aber Pedersen hat nicht nur große Stoffgruppen, sondern ganze Kulturzentren außer acht gelassen oder nur flüchtig gestreift. Das gilt z. B. von dem mandäischen, nabatäischen, äthiopischen und südarabischen Material. Da er den Eid im Islam berücksichtigt hat, müßte folgerichtig auch das jüdische sowie das christlich-orientalische Recht herangezogen werden. Aber auch die am ausführlichsten behandelten Gebiete, wie das babylonische, israelitische und arabische, weisen große Lücken auf. Ebenso muß bemängelt werden, daß der Stoff nicht gleichmäßig genug verarbeitet ist. So hätte z. B. auch für Israel, wie es für Babylonien geschehen ist, untersucht werden müssen, inwieweit die Staatsreligion die älteren Vorstellungen umgestaltet oder unberührt gelassen hat. Die einseitige Durchführung der Systematik verleitet dazu, die Gegensätze der Kulturperioden und ethnographischen Einheiten abzuschwächen und alles in einer Fläche, ohne Höhen und Tiefen, zu sehen. Schließlich ist noch eines Übelstandes zu gedenken, der weniger dem Verfasser zur Last fällt als dem gegenwärtigen Stande der wissenschaftlichen Forschung. Eine so umfassende Behandlung einer Institution, wie sie Pedersen vorschwebt, hat eigentlich zur Voraussetzung, daß für alle Einzelgebiete ausreichende monographische Darstellungen vorhanden sind. Wo dies nicht der

Fall ist, wie auch bei dem semitischen Eid, erwachsen unüberwindliche Schwierigkeiten. Deshalb wäre es meines Erachtens für die wissenschaftliche Erkenntnis förderlicher gewesen, wenn wir anstatt eines zusammenfassenden Buches Einzeluntersuchungen aus verschiedenen Gebieten des semitischen Kulturkreises erhalten hätten. Konnte sich aber der Verfasser nicht dazu verstehen, die verlockendere und großzügigere Arbeit in Angriff zu nehmen, so mußte er sie anders anlegen. Zuerst waren die primitiven Anschauungen darzustellen, für die das Material aus der ganzen semitischen Welt geholt werden konnte. Dann mußten die nationalen bzw. territorialen Sonderkulturen der Heidenzeit folgen (Babylonien, Palästina-Syrien, Nord- und Südarabien) und die Zustände unter der Herrschaft der drei semitischen Weltreligionen (jüdisches Recht, christlich-orientalisches Recht und Islam) den Schluß bilden. Bei einer derartigen Anlage würde auch das letzte Kapitel des vorliegenden Buches über den Eid im Islam, das jetzt einen ganz überflüssigen und unnützen Anhang darstellt, sich organisch eingliedern. — Die eindringende Studie von B. Moritz[1] geht von der Beobachtung aus, daß die nabatäischen Inschriften des Sinai nicht planlos über diese Halbinsel zerstreut sind, sondern sich um die beiden Bergmassive des Serbāl und Mūsā gruppieren und namentlich in den von diesen ausgehenden Tälern und Schluchten angetroffen werden. Da diese Örtlichkeiten und ihre Umgebung weder als Weideplätze noch als Karawanenstationen eines durchgehenden Handelsweges gedient haben können, bleibt nur die Annahme übrig, daß jene Berge heilige Orte waren, und daß die zahllosen Namenkritzeleien auf den Felswänden von Wallfahrern herrühren. Zur Bestätigung beruft sich der Verfasser, gewiß mit Recht, darauf, daß zahlreiche Personen als religiöse Würdenträger — Priester und dergl. — bezeichnet werden, und auch bildliche Darstellungen

---

[1] *Der Sinaikult in heidnischer Zeit* — aus Abhandl. d. Königl. Gesellsch. d. Wiss. Göttingen, Phil. Hist. Kl., N. F., Bd. 16 Nr. 2, 64 S. Berlin, Weidmann, 1916.

von Priestern und anbetenden Laien nicht fehlen. Die Heiligkeit des Serbāl soll sich angeblich noch aus einer interessanten, dem Agatharchides entnommenen, Stelle des Diodor (III, 42f.) ergeben, die von einem an der Westküste der Sinaihalbinsel — unweit der Meeresküste — befindlichen Heiligtum der (M) Pharaniten handelt. Dieser Ort, an dem man alle fünf Jahre ein Fest feierte und fette Kamele darbrachte, ist nun nach Moritz gewissermaßen eine Filiale des eigentlichen Bergheiligtums. Zum Serbāl selbst, „dessen Besteigung sogar geübten Bergsteigern Mühe macht, konnten fette Opferkamele nicht hinaufgeführt werden, sondern wurden unten im Tale im Angesicht des Berges geopfert, wie noch heutzutage am Feste des Nebī Ṣāleḥ beim Sinaikloster die Opferkamele am Fuße des Gebel Mūsā geschlachtet werden, und nur einige Ziegen oder Hämmel auf seinem Gipfel". Die Möglichkeit dieser Kombination ist nicht zu bestreiten. Es handelt sich aber vielleicht doch um ganz verschiedene Kulte, zumal die Mitteilung Diodors, daß die Teilnehmer an jener Festfeier heilkräftiges Wasser aus einer Quelle in ihre Heimat mitnahmen, es nahelegt, an ein Quellheiligtum zu denken. Indessen genügen m. E. die anderen oben angeführten Hinweise vollkommen, um den Heiligkeitscharakter der beiden Bergmassive außer Frage zu stellen. Aus Form und Bedeutung der eingeritzten Namen ist zu schließen, daß die Schreiber der Bevölkerung des nordwestlichen Arabien angehören. Soweit die erhaltenen Datierungen ein Gesamturteil gestatten, sind jene Inschriften alle zwischen der Mitte des zweiten und dritten nachchristlichen Jahrhunderts entstanden. Der Verfasser erklärt diese enge zeitliche Begrenzung mit großem Scharfsinn als eine Folge bestimmter politischer Ereignisse, worauf ich hier leider nicht näher eingehen kann. Die Heiligkeit des Serbāl an sich war, wie sich von selbst versteht, nicht auf eine so geringe Zeitdauer beschränkt, vielmehr hat sich seine Bewallfahrtung, ebenso wie die des Gebel Mūsā, seit alters wohl ohne Unterbrechung fortgesetzt, nur daß die meisten Pilger keine Spur ihrer An-

wesenheit hinterließen. Auch innerhalb jener angegebenen Zeitgrenze von hundert Jahren werden außer den schreibkundigen und schreibseligen Nabatäern Tausende von Beduinen zu jenen Bergen gepilgert sein. — Fr. X. Kortleitner[1] untersucht die Aussagen des Alten Testamentes über die Götter der Heiden, ohne unsere Einsichten im geringsten zu fördern. Von Thomsens klarem und übersichtlichem Kompendium der palästinischen Altertumskunde[2] kommen für uns lediglich in Betracht die Abschnitte über Dolmen (Steinkammern), Kromlech (Steinkreise), Menhir (Steinsäule), Masseben und Grabanlagen. Die Bedeutung von Kromlech und Menhir ist noch nicht aufgeklärt. Daß die Massebe bei den Kultstätten ursprünglich ein Grabstein war, ist sicher falsch. Ebenso unsinnig ist die bei den alttestamentlichen Theologen jetzt immer mehr Kurs gewinnende Ansicht über den Opfercharakter der in Krügen mit Beigaben gefundenen Kindergerippe. Im ganzen ist zu sagen, daß die Resultate der Ausgrabungen in Palästina kolossal überschätzt werden. Die Prähistorie ist sowieso ein äußerst heikles Forschungsgebiet. Dazu liegen nicht nur die Ausgrabungen, sondern auch die offiziellen Berichterstattungen allzuoft in den Händen von Dilettanten. Paul Karge[3] behandelt fast denselben Stoff wie Thomsen, aber in mehr populärer Form.

Ebensowohl in das Gebiet des altsemitischen Heidentums wie der gesamten israelitischen Religion greift ein das großangelegte und umfassende Werk Rudolf Kittels über die Geschichte des Volkes Israel.[4] Was seine kritische Methode

[1] Franciscus Xaverus Kortleitner *De diis gentilium quid sacrae literae veteris testamenti indicent,* XII, 184 S. ad Oenipontem, 1912.

[2] Peter Thomsen *Kompendium der palästinischen Altertumskunde,* VIII, 109 S. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1913.

[3] Paul Karge *Die Resultate der neuen Ausgrabungen und Forschungen in Palästina* (Biblische Zeitfragen gemeinverständlich erörtert, herausgegeben von Nikel und Rohr), 3. Folge, Heft 8, 9. 96 S. Münster, Aschendorff, 1912.

[4] Rudolf Kittel *Geschichte des Volkes Israel,* 1. Band, Palästina in der Urzeit. Das Werden des Volkes. Quellenkunde und Geschichte der

im allgemeinen anbelangt, so fällt auf, daß er den Aufstellungen früherer Forscher, namentlich Jul. Wellhausens, mit übertriebener Skepsis entgegentritt, während er für die gewagtesten Behauptungen und die handgreiflichsten Unwahrscheinlichkeiten der Ausgrabungsberichte die harmloseste Gutgläubigkeit an den Tag legt. Einer der schwindelhaftesten Phantasten in dieser Hinsicht ist der Engländer Macalister, der die Ausgrabung von Gezer auf dem Gewissen hat. Auf diese Autorität hin schreibt Kittel S. 187f.: „Das Kinderopfer selbst scheint unzweifelhaft in der nächsten Nähe des unten zu beschreibenden Massebenheiligtums von Gezer im Schwange gewesen zu sein. In einer Erdschicht von fast einem Meter eingebettet und in großen, dickwandigen, zweihenkeligen Spitzkrügen ohne jeden Schmuck beigesetzt fand sich hier etwa ein Dutzend Kinderleichen. Der Körper ist mit dem Kopfe vorne in den Krug hineingezwängt; daneben sind zwei, auch drei kleinere Krüge, eine Schüssel und eine Schale in den Krug gelegt. Alles ist in feine Erde oder Sand gehüllt. Die Gefäße sind der Hausrat des Beerdigten für sein Leben drunten, das Sandmehl ist der Ersatz des Mehles, wenn die in den Gefäßen etwa beigegebenen Speisen gar sein sollten . . . Die Art des Hineinschiebens in die Krüge läßt vermuten, daß man die Neugeborenen gewaltsam tötete — wohl durch Ersticken — und sie an heiliger Stätte der Gottheit darbrachte. Diese Gepflogenheit erinnert durchaus an das uns aus dem Alten Testamente wohlbekannte Erstgeburtsopfer, das dort im Verblassen ist, aber deutlich noch durchschimmert.“ Der Umstand, daß die Kinderleichen sich in Krügen befinden und daß sie Hausrat und anderes bei sich haben, weist unverkennbar auf Bestattung hin. In diesem Falle ist aber jeder Gedanke an ein Opfer ausgeschlossen. Denn auf dem ganzen Erdkreise gibt es keine Analogie dafür, daß Opfer beigesetzt, oder daß

Zeit bis zum Tode Josuas. Zweite, fast vollständig neu bearbeitete Auflage, XII, 668 S. Gotha, F. A. Perthes, 1912. Die dritte Auflage ist mir nicht zugegangen.

beigesetzte Leichen geopfert wurden. Kittel hat von dieser grundsätzlichen Verschiedenheit keine Ahnung und mengt alles durcheinander. Deshalb meint er auch S. 158, daß die von Sellin in Taannek „im Zusammenhang mit Scherben ältester Art und in nächster Nähe des Steinaltars“ gefundenen Krüge mit Kinderleichen den Gedanken einer Opferung an heiliger Stätte ernstlich nahelegen. Wegen der prinzipiellen Wichtigkeit der Frage muß ich noch eine dritte Stelle zur Sprache bringen, die einen etwas verwickelteren Grabungsfund — und zwar wieder aus dem berüchtigten Gezer — beleuchtet und daraus sogar Schlüsse auf „das religiöse Denken der Bewohner“ zieht. „In zwei Fällen scheint die untere Körperhälfte einer jugendlichen Leiche noch vom lebenden Körper abgetrennt worden zu sein. In einem dieser Fälle, es handelt sich um einen etwa 17jährigen Jüngling, befand sich die allein bestattete obere Körperhälfte in engster Verbindung mit den Leichen zweier Erwachsenen, die der Länge nach unter dem Grunde einer Mauer lagen. Die beiden Männerleichen scheinen sich nur als Bauopfer deuten zu lassen, und die bestatteten Leichenteile von Jüngling und Mädchen werden darnach wohl mit Recht fast allgemein als die Spuren eines kannibalischen religiösen Ritus gedeutet, auf Grund dessen die untere Körperhälfte von den Rippen abwärts, in einem Falle wohl in Verbindung mit der Hausweihe, der Opferung an eine Gottheit und vielleicht geradezu der Verspeisung durch die Opfernden anheimgefallen war“ (S. 145f.). Diese Ausführungen sind nicht nur voll innerer Widersprüche, sondern sind auch mit feststehenden Tatsachen der Kultur- und Religionsgeschichte unvereinbar. Sollten die Leichen der beiden Erwachsenen als Opfer angesehen werden können, so müßte zunächst feststehen, daß sie der nämlichen Bebauungsschicht angehören wie die über ihnen stehenden Fundamente, und daß bei ihnen kein Anzeichen von Bestattung vorhanden ist. Aber selbst wenn dies feststände, würde die Opferauffassung an dem Umstande scheitern,

daß die Skelette der Erwachsenen, wie K. ausdrücklich hervorhebt, sich in engster Verbindung mit bestatteten Leichen befinden. Ebenso irrig ist die andere Behauptung, daß die fehlenden unteren Körperhälften geopfert oder rituell verzehrt worden seien. Denn weder pflegt der Opferer oder Kannibale mit den geringwertigsten Körperteilen vorliebzunehmen, noch gibt es in der ganzen ethnographischen Literatur ein Beispiel dafür, daß Überreste von kannibalischen Mahlzeiten oder Opferungen jemals beigesetzt worden sind. Von den Einwänden, die ich gegen andere Einzelheiten dieses Werkes zu machen habe, kann ich bei dem mir zugemessenen, knappen Raum das meiste nur kurz berühren. Wenn der Kromlech oder Steinkreis in jüngeren Perioden als Umfriedigung von Grabstätten vorkommt, so dürfen doch daraus keine Rückschlüsse (S. 139) auf seine ursprüngliche Verwendung gezogen werden. Wie immer es um den Mondkult im alten Kanaan stehen mag, die Deutung von Jericho als „Mondstadt“ (S. 209) ist sprachlich unmöglich. Der altpalästinische Sonnenkult ist längst keine so sichere Tatsache, wie viele meinen (S. 208). Namen wie Bet-Schemesch „Sonnhausen“, En Schemesch „Sonnenborn“ beweisen nichts. Es ist auch nicht wahr, daß sich in der Simsonsage Züge finden, die ursprünglich einem Sonnengott anhaften, wie ich schon in meinen Semitischen Kriegsaltertümern I S. 101—103 dargetan habe. Alle aus angeblichen Grundbedeutungen von ilu „Gott“ gewonnenen Folgerungen (S. 189f.) sind hinfällig, da die Etymologie des Wortes völlig dunkel ist, „Macht“ bedeutet es ganz bestimmt nicht. Daß es einmal einen westsemitischen Einzelgott des Namens El gegeben habe (S. 190), ist nicht zu erweisen. Der auffallende, obgleich im Alten Testament ganz gewöhnliche, Gebrauch der Pluralform Elohim im Sinne des einen Gottes ist bis jetzt noch nicht befriedigend erklärt. Der Verfasser deutet das Wort als Gottheit im Sinne einer hinter dem Einzelwesen göttlicher Art stehenden höheren Einheit (S. 195 bis 197). Sehr schwer zu entscheiden ist die Frage, ob die

kanaanäische Gottesbezeichnung Baal ursprünglich ist oder, wie K. meint (S. 193), aus Babylon stammt. S. 203 und S. 221 wird mit Recht betont, daß das hebräische Aschera im Alten Testament zwei verschiedene Bedeutungen hat, indem es teils den heiligen Pfahl bei der Kultstätte, teils eine Göttin bezeichnet. Leider ist das Wesen dieser Göttin, zumal ihr Verhältnis zu Astarte, noch ebenso in Dunkel gehüllt wie der Sinn jenes heiligen Pfahles. Was S. 203f. und an einigen anderen Stellen über Tempelprostitution gesagt wird, scheint mir die Sitte nicht recht zu begreifen und deshalb moralisch allzu niedrig einzuschätzen. Schon allein die Übersetzung von Qedeschen durch „Buhldirnen" und „Buhlen" erweckt ganz irrige Vorstellungen. Es handelt sich hier nicht um Befriedigung sinnlicher Lust, sondern um eine im göttlichen Dienste durchgeführte Überwindung der Unlust. Man darf außerdem nicht vergessen, daß in Babylonien wie den davon kulturell abhängigen Gebieten Vorderasiens Jahrhunderte hindurch überhaupt kein Mädchen zur Ehe schreiten konnte, ohne vorher an heiliger Stätte defloriert zu sein. S. 233 ist K. jetzt geneigt, die Kriegsgesetze Deut. 20, 5—9 nicht, wie es früher üblich war, in humanitärem Sinne zu verstehen, sondern auf Geisterglauben zurückzuführen. Er beruft sich dafür auf eine Anmerkung Karl Martis in Kautzschs Bibelwerk[3] S. 274, ohne zu wissen, daß Martis ganze Weisheit meinen Semitischen Kriegsaltertümern entnommen ist. Das Verfahren ist nicht neu, aber man freut sich über jeden weiteren Fall, der einem zur Kenntnis kommt. Der von Religionsforschern wie Andrew Lang und Leopold v. Schröder vertretenen Annahme des — auch bei Naturvölkern — weitverbreiteten Glaubens an ein höchstes Wesen steht K. mit Recht zurückhaltend gegenüber (S. 236). Was man aus der ethnographischen Literatur als Beweis dafür anzuführen pflegt, beruht nach meiner Kenntnis teils auf ungenügender Beobachtung, teils auf falscher Fragestellung dogmatisch befangener oder religionsgeschichtlich ungebildeter Reisenden. Die bekannte alttestamentliche Gottesbezeichnung

El ʿEljon wird hier am besten beiseite gelassen, da die gewöhnliche Übersetzung „der höchste Gott“ keineswegs gesichert ist. Da ʿeljōn des Artikels entbehrt, ist es eher als ein Eigenname, und die Verbindung mit ēl „Gott“ als eine genetivische aufzufassen, vielleicht in dem ursprünglichen Sinne „Gott der Oberwelt oder des Himmels“. Wenn S. 435 gesagt wird, daß mindestens mit dieser monarchischen Bezeichnung das krasseste Heidentum überwunden gewesen sei, so hat diese zuversichtliche Behauptung keine Berechtigung.[1] Von größter Wichtigkeit für die religionsgeschichtlichen Grundanschauungen des Verfassers ist seine Stellung zu dem Problem der mosaischen Religionsstiftung, über die er sich an zwei bemerkenswerten Stellen folgendermaßen ausspricht: „Das Eigenartige, was Moses Religionsstiftung über die heidnischen Religionen hinaushob, was ihr die Zukunft sicherte und sie zum Kleinod Israels und der Menschheit bestimmte, ist darin gegeben: sie weiß ihren Gott nicht bloß als den Gewalthaber, sondern zugleich als den lebenspendenden Helfer, in dem darum die Idee der Liebe geborgen liegt; sie weiß denselben als den Gott einziger Art, der alle anderen ausschließt, und birgt darin seine schlechthinige Einheit; sie kennt ihn als den Rechtspender und Richter und ahnt in der Hoheit seiner Gebote und seines Richtens seine Heiligkeit und Bundestreue; sie erkennt ihn als den Unsinnlichen und Geistigen und vollendet damit den Protest gegen die herrschenden Glaubensarten“ (S. 561). „Die Naturreligion mit ihrer die Menschen knechtenden, ihre natürliche Freiheit wie ihre sittliche Würde verachtenden Tendenz mußte den Völkern mehr und mehr das Erbgut der Gesittung und Menschlichkeit rauben. Mose hat mit seiner Stiftung für sein Volk und die Welt den Weg zur Freiheit und Menschenwürde und zur Entfaltung reiner Menschlichkeit erkämpft“ (S. 563). Sehr abweichend von diesen Überschwenglichkeiten ist das Bild, welches sich der nüchternen

---

[1] Vgl. unten S. 357.

kritischen Betrachtung ergibt. Darnach ist Mose ein nationaler Heros der Vergangenheit, der bei der Auswanderung semitischer Hirtenstämme aus dem Nildelta und späterhin als Priester, Gesetzgeber oder Prophet eine Rolle spielte. Dagegen wissen wir nicht, ob er den Jahvekult in Israel eingeführt oder schon vorgefunden hat. Denn unsere Nachrichten über die Gesetzgebung am Sinai sind legendarisch, und es kann als historischer Kern nur das aufrechterhalten werden, was den aus der späteren Religionsgeschichte zu gewinnenden Rückschlüssen nicht widerspricht. Die Voraussetzungen dieser religionsgeschichtlichen Entwicklung bestehen aber lediglich in der seit alters geübten Praxis der Alleinverehrung Jahves und in der Bildlosigkeit des Kultes. Daß Mose diese Praxis in Israel eingeführt hat, ist an sich möglich, darf aber nicht als besondere göttliche Erleuchtung erfordernde Tat betrachtet werden. Denn bildloser Kult war im alten Kanaan von jeher die Regel, und auf die Verehrung einer Gottheit beschränkten sich auch Moabiter (Kemosch) wie Ammoniter (Milkom). Unter diesen Umständen würde es viel wahrscheinlicher sein, daß Mose nur für die Formulierung jener Praxis als eines göttlichen Willensaktes verantwortlich wäre. Aber selbst dieses geringere Verdienst ist keineswegs gesichert, da es gleichfalls nicht frei von dem Verdacht tendenziöser Erfindung ist. Die eigentliche Grundlage des Kittelschen Urteils über Mose ist die naive jüdische Tradition. Zu ihrer Verteidigung schlägt er, wie schon seine neueren Vorgänger Bruno Baentsch und Paul Volz[1] getan haben, einen indirekten Weg ein. Er stellt zunächst mit Verwunderung fest, daß kein anderes vorderasiatisches Religionssystem die Bedeutung des israelitischen erreicht hat, und glaubt diese Tatsache nur daraus erklären zu können, daß „von Anfang an in der Religion Moses etwas gelegen haben müsse, das sie zu einer besonderen Entwicklung befähigte" (S. 549). Aus diesem Grunde schreibt er derselben eine Vollkommenheit zu, die sie kaum am Ende

[1] Vgl. meinen früheren Bericht in diesem *Archiv* Bd. XII S. 558f.

der prophetischen Periode erreicht haben kann, und ist infolgedessen genötigt, in der nachmosaischen Zeit eine kolossale Decadence anzusetzen, so daß für die viele Jahrhunderte umfassende Wirksamkeit der Propheten keine andere Aufgabe übrigbleibt, als diese Decadence zu überwinden. So verzweifelte Künsteleien sind notwendig, um die traditionelle Vorstellung von der mosaischen Religionsstiftung zu halten. Verzweifelt ist auch die Antwort, die K. auf die Frage nach der Herkunft der Gottesvorstellung oder, wie er sich unzulässigerweise ausdrückt, des „Glaubens"[1] Moses, erteilt. Da eine natürliche, historische Erklärung unmöglich ist, greift er zu der Auskunft, die den Theologen in so hoffnungslosen Fällen offen steht, daß nämlich „Mose sein Wissen nicht aus seiner Zeit und nicht aus sich selber, sondern aus einem unmittelbaren Kundwerden dieses Gottes in seinem Gemüte hatte" (S. 564), d. h. mit anderen Worten aus Offenbarung, obwohl er diesen Ausdruck geflissentlich vermeidet. Man braucht nicht zu leugnen, daß Moses Denken und Handeln von Offenbarungen beeinflußt war, aber das schließt noch keinen Verzicht „auf eine natürliche Erklärung" ein, deren Notwendigkeit vielmehr unter allen Umständen bestehen bleibt. An diesem Urteil vermag auch der Hinweis, daß jeder Genius auf Erden der Geschichte ein Rätsel sei, und daß sich jede geniale Neubildung wohl zu einem Teil, nicht aber ohne Rest aus der Zeitgeschichte erklären lasse (S. 564 oben), nichts zu ändern. Denn wir haben es bei der vorliegenden Darstellung von Moses Lebenswerk nicht bloß mit einem unerklärlichen Rest zu tun, nicht bloß mit einigen Tatsachen, die sich der Analyse entziehen, sondern das Ganze ist von Anfang bis zu Ende problematisch, deshalb kann ich auch die Anschauungen des Verfassers von der Religion der Patriarchen, namentlich Abrahams (S. 433ff.), nicht teilen. Abraham als Glaubensheld ist ein Anachronismus. Denn die religiöse Tugend des Glaubens ist erst von den schriftstellernden Propheten entdeckt worden.

[1] Vgl. unten.

Alle antike Religion geht im Kultus auf. Soweit ihr Glauben zugrunde liegt, ist er unbewußt und unreflektiert. Deshalb ist es auch irreführend, von einem „Glauben" des Mose zu sprechen (S. 562) oder die heidnischen Religionen Vorderasiens „Glaubensarten" (S. 561) zu nennen.

Im zweiten Bande[1] führt Kittel die Geschichte der Religion Israels von der Einwanderung in Kanaan bis zum Exile weiter. Die einwandernden israelitischen Stämme brachten die mosaische Gottesanschauung mit, von deren religiösen und sittlichen Höhe Kittel, wie vorhin gezeigt wurde, so übertriebene Vorstellungen hat. Diese mosaische Religion sank aber, namentlich durch das Einströmen kanaanäischen Heidentums, sehr rasch von ihrer Höhe herunter und ward zu einer, die Massen beherrschenden, niederen Volksreligion. Die mosaischen Traditionen gingen jedoch nicht ganz verloren, sondern fanden in den engeren Kreisen der kulturellen und sozialen Oberschichten des Volkes eine gewisse Pflege, bis sie nach Jahrhunderten durch die Wirksamkeit der schriftstellernden Propheten wieder zu alleiniger Herrschaft gelangten. Demgemäß scheidet Kittel schon in der ältesten Königszeit die niedere Volksreligion einerseits von der offiziellen oder amtlichen Religion des Hofes und der königlichen Heiligtümer, die auch da, wo sie den Prozeß der Kanaanisierung mitmachte, sich doch von seinen schlimmsten Auswüchsen wie rauschenden Orgien, wollüstigem Tun und schmählicher Prostitution fernhielt (S. 118 f. 300), anderseits von der höheren Religion der gebildetsten Schichten, an deren Spitze Propheten standen, weshalb er diese Stufe auch als prophetische

[1] Rudolf Kittel *Geschichte des Volkes Israel*. 2. Band. Das Volk in Kanaan. Quellenkunde und Geschichte der Zeit bis zum babylonischen Exil. Dritte, vielfach umgearbeitete und vermehrte Auflage. XVII 647 S. Gotha, F. R. Perthes, 1917. Obschon die Erscheinungen des Jahres 1917 in diesem Berichte nicht berücksichtigt werden, glaubte ich bei diesem Buche, wegen der engen Zusammengehörigkeit des 1. und 2. Bandes, eine Ausnahme machen zu dürfen.

bezeichnet. Daß die religiösen Anschauungen eines Volkes nicht vollkommen einheitlich sind, sondern sich entsprechend dem Bildungsstande der verschiedenen sozialen Schichten mehr oder weniger unterscheiden, ist von vornherein einleuchtend. Doch übersieht der Verf., daß diese Unterschiede um so geringfügiger sind, je niedriger das allgemeine kulturelle Niveau ist. In jenen beiden höheren Stufen erhielten sich angeblich die erhabenen Traditionen der mosaischen Zeit, während der völlige Sieg derselben über die niedere Volksreligion erst durch die Wirksamkeit der schriftstellernden Propheten herbeigeführt wurde. Die Grundlage dieser Gesamtauffassung, Kittels Vorstellung von der mosaischen Gottesanschauung, habe ich schon oben zu erschüttern unternommen. Um ein endgültiges Urteil zu gewinnen, müssen wir jetzt sehen, ob und wieweit das Bild, welches der Verf. von jenen höheren Stufen entwirft, mit dem Tatbestande der Quellen übereinstimmt. Als Vertreter der offiziellen Religion der ältesten Königszeit betrachtet er die drei Könige Saul, David und Salomo und neben, teilweise über den zwei ersten von ihnen, den priesterlichen Seher Samuel. Zwar leugnet er nicht, daß Saul und David der Volksreligion ihren starken Tribut entrichtet haben, doch ist er bestrebt, seine Helden von dem Verdachte allzu grober Entgleisungen zu reinigen, sei es mit Berufung auf überlieferte Nachrichten oder auf Grund eigener Kombinationen. So bezweifelt er z. B., daß David wirklich eine so beschränkte Vorstellung von Jahves Machtbereich hatte, wie sie I. Sam. 26,19 zum Ausdruck komme (S. 301). Wenn David sieben Prinzen aus dem Hause Sauls den Gibeoniten zur Vollstreckung der Blutrache preisgibt (II. Sam. 21,1 ff.), so kann Kittel es sich nicht anders denken, als daß der König nur der Volksanschauung ein Zugeständnis gemacht habe. Die Quellen berichten nur die nackten Tatsachen und machen nicht den leisesten Versuch, den König zu entschuldigen. Nichtsdestoweniger hält sich Kittel für verpflichtet hierzu, da David nach

anderen Überlieferungen persönliche Züge moralischer Größe und geläuterter Gottesanschauung an sich trüge. „Davids Despotenlaune hat Batseba verführt, Uria schnöde ermordet — aber sie beugt sich in aufrichtigem Schuldgefühl und ungeheuchelter Reue des Volkes strafendem Urteil und Jahves vernichtendem Prophetenwort. Davids väterliche Schwäche hat Amnons Tod und Absaloms Mord und Aufstand auf dem Gewissen — aber sein Vaterherz hört auch dem tiefgefallenen Sohne gegenüber nicht auf, warm zu schlagen. Seine Schwäche tritt in Davids edlem Vaterschmerz uns menschlich nahe und wird vor unseren Augen zur ergreifenden, großherzigen Vatertreue“ (S. 233). Diese Worte geben die erbauliche, rührselige Eigenart der biblischen Erzählungen gut wieder, aber es kann nur auf das dringendste davor gewarnt werden, dieselben als historische Quelle zu verwerten. Die Masse der Überlieferungen besteht doch bekanntlich aus Legenden und Tendenzdichtung. S. 270 wird David als der Mann gepriesen, der an der energischen Zurückdrängung der Kanaanisierung der Religion Israels hervorragenden Anteil nahm. Sprechende Beweise dafür sollen sein der Schmerz, mit dem er die Notwendigkeit, draußen anderen Göttern dienen zu müssen, beklagt (I. Sam. 26,19), und sein glühender Eifer, mit dem er darauf bedacht ist, dem alten Wüstenheiligtum des mosaischen Jahve in seiner Hauptstadt eine Stätte zu bereiten (II. Sam. 6. 7). Kittel trägt hier in die Quellen ganz fremde Züge hinein, weil er, nach Art eines erbaulichen Auslegers, hinter der naiv theophoren Sprache der Texte zu viel religiöse Subjektivität sucht. Der Schmerz über das bevorstehende Leben in der Fremde ist nichts Besonderes, sondern entspricht dem Durchschnittsempfinden der damaligen Zeit, ja der Antike überhaupt. Von einem glühenden Eifer Davids, die Lade nach Jerusalem zu bringen, wissen die Quellen tatsächlich nichts. Der feierliche Pomp, mit dem das altehrwürdige Kriegspalladium geleitet wird, ist durch die Sitte der Zeit vorgeschrieben. Die Ein-

holung nach Jebus, der neuen Residenz, war nicht eine kirchliche, sondern in erster Linie eine politische Maßnahme. Die bisherigen Versuche, David moralisch und religiös auf eine höhere Linie zu stellen, sind demnach verfehlt. Nun verfügt der Verf. aber noch über ein anderes, indirektes Argument. Nachdem er die Gottesanschauung der berühmten Zeitgenossen Samuel und Natan umschrieben hat, zieht er den Schluß, daß „gewiß auch David und die Großen seiner Umgebung Einwirkungen dieser geläuterten Anschauung in sich aufgenommen haben“ (S. 309). Ein vorsichtiger Historiker würde sich mit einem bescheidenen „vielleicht“ begnügt haben. Aber das ist nebensächlich gegenüber der Frage nach der Art der Gottesanschauung jener Propheten. S. 308 wird darauf die Antwort erteilt, daß wir dieselbe nicht kennen. „Wenn aber dem König David nach seinem tiefsten Fall gerade Natan sein: Du bist der Mann! entgegenschleudert, und wenn Samuel dem Saul zuruft: Gehorsam ist besser als Opfer!, so haben wir — selbst wenn beide Worte nicht gesprochen sein sollten — darin den Beweis für die ungefähre Art ihrer Auffassung dem Inhalte nach.“ Mit solchen allgemeinen Wendungen läßt sich das fundamentale Problem, um das es sich hier handelt, nicht erledigen. Auf den buchstäblichen Wortlaut solcher Prophetenreden kommt es natürlich nicht an, denn dieser gehört hier wie überall der Form der Überlieferung an. Indessen wird diesen Propheten damit dem Inhalte nach eine Höhe der Gottesauffassung und eine Abgeklärtheit des moralischen Urteils zugeschrieben, die noch Jahrhunderte später in Erstaunen setzen könnte, und die auf einer Entwicklungsstufe, die zwischen den rasenden Prophetenbanden Sauls und Männern wie Elia und Elisa in der Mitte steht, nicht zu erwarten ist. Anderseits geht es aber auch nicht an, das Zweigestirn Samuel-Natan an das mosaische Zeitalter anzuschließen, da, wie ich oben (S. 356 ff.) dargetan habe, Kittels Vorstellung davon unhaltbar ist. Wir haben deshalb anzunehmen, daß das Bild der

beiden Propheten vom Standpunkte einer späteren Zeit aus idealisiert worden ist. Während hier Kittel den Fehler begeht, zwischen den verschiedenen Traditionsschichten keinen Unterschied zu machen, schreckt er anderwärts nicht davor zurück, die tendenziöse Umdichtung der jüngeren Überlieferung auf eigne Faust noch weiter zu führen. Nachdem er festgestellt hat, daß Samuel und Natan unter dem Zwange der Umstände vielfach Ascheren, Masseben und sogar Gottesbilder beibehalten mußten, fährt er fort: „Wenn wir uns aber fragen, was sie sich dabei dachten, so werden wir kaum irregehen mit der Annahme, daß die später vielfach nachzuweisende Umdeutung der Masseben im Sinne von Denksteinen oder von Malsteinen, die die Heiligkeit der Stätte zum Ausdruck brachten, hier schon sich anbahnte. Demgemäß wird man auch in den Ascheren und in etwaigen Bildern, soweit man sie dulden mußte, lediglich Symbole erkannt haben." Diese Annahmen sind ohne jeden Anhalt in den Quellen. S. 454—478 behandeln die religiöse Entwicklung von der Reichsspaltung bis zum Auftreten des Amos. Hier verlangt K. ohne jeden Grund für die nordisraelitischen Kultstätten eine gewisse Verbreitung der symbolischen Auffassung der Masseben (S. 458). Der priesterliche Verfasser der Quelle E, des s. g. ephraimäischen Sagenbuches, welcher der Veräußerlichung des Kultus die geistige Deutung entgegensetze und Gebet, Glauben und Gehorsam über die äußere Leistung des Opfers stelle, zeige, daß in den Kreisen der Priester der damaligen Zeit eine, wenn auch vielleicht kleine, Minderheit geistiger Gerichteter vorhanden war (S. 468). Indessen steht weder die Zeit der ursprünglichen literarischen Quelle E fest, noch sind die mannigfaltigen Überarbeitungen, die sie im Laufe der Jahrhunderte erlitten hat, berücksichtigt. Was das Südreich betrifft, so beruht die Bekämpfung des Höhenkultes durch die Jerusalemer Priesterschaft nicht auf höherer Gotteserkenntnis (S. 469), sondern auf Anmaßung, Herrschsucht und Egoismus.

Desgleichen braucht die Orakelerteilung durch Ephod und Teraphim, Urim und Tummim an sich keineswegs höher zu stehen als die durch Priesterspruch und Prophetenwort (S. 471). Für die „höhere Religion“ dieser Zeit versteht es sich nach S. 475 von selbst, daß 1. die Massebe nur noch als Symbol und Denkstein angesehen wurde; 2. die Kultstätten nicht mehr als eigentliche Wohnsitze, sondern als Offenbarungsstätten der Gottheit gelten; 3. die Altäre, auch wo der Wert des Opfers anerkannt wird, zugleich oder in erster Linie der Anbetung dienen; 4. der Wert der Kultushandlungen nicht in dem opus operatum, sondern in der Gesinnung besteht, namentlich in dem Glauben (I. Sam. 15,22 f. Gen. 15,6); 5. Dank und persönliche Anliegen in das Opfer hineingelegt werden; und daß 6. „das bei der Menge so oft in ausgelassene Lust ausartende »Sichfreuen« vor Jahve wohl den Frommen dieser Art ähnlich wie den Psalmisten zu der rein geistigen Freude an dem Genuß der Nähe und Gemeinschaft der Gottheit geworden sein wird“. Mit diesen sechs angeblichen Selbstverständlichkeiten ist es aber nicht weit her. Für die Behauptungen Nr. 1, 3, 6 ist nicht der Schatten eines Beweises erbracht. Von den zu Nr. 4 gegebenen Belegen bezweifelt der Verfasser selbst, daß Gen. 15,6 zeitlich hierher gehört. Aber auch Sam. 15,22 ist später Herkunft. Die unter Nr. 2 beschriebene Vorstellung ist ohne Belang, da sie wahrscheinlich schon in die älteste Zeit zurückreicht. Die unter Nr. 6 vorgebrachte Ansicht ist zu unbestimmt und schillernd formuliert, als daß sich etwas damit anfangen ließe. Wie ich schon am Anfang der Besprechung des zweiten Bandes betont habe, ist es von vornherein wahrscheinlich, daß die vorprophetische Religion Israels nicht vollkommen einheitlich war, sondern nach dem Bildungsstande der sozialen Schichten gewisse Verschiedenheiten aufwies. Jedoch ist es Kittel nicht gelungen, solche Unterschiede aufzuzeigen. Denn das Material, welches er zur Konstruktion der „amtlichen“ und der „höheren“ Religion verwertet, gehört

samt und sonders jüngeren Zeiten an. Nach meinem Dafürhalten sind in den echten Quellen keine Spuren von jenen Differenzen vorhanden, woraus man vielleicht den Schluß ziehen darf, daß sie äußerst geringfügig waren. In diesem Falle müssen auch alle künftigen Versuche in dieser Richtung scheitern, es sei denn, daß neue Quellen entdeckt werden.

In den letzten Abschnitten des Bandes, die der Wirksamkeit der schriftstellernden Propheten gewidmet sind (S. 479 bis 630), wirken die Irrtümer der Auffassung, die bisher nachgewiesen wurden, noch verhängnisvoll weiter, doch treten sie immer mehr zurück, indem die „höhere" wie die „amtliche" Religion ganz unter den Einfluß des Prophetismus geraten, so daß sich hier viel weniger Anlaß zu Beanstandungen bietet. Leider kann ich jetzt nicht näher darauf eingehen. Dafür sind die anderen Teile des Werkes um so ausführlicher erörtert worden. Und es mußte geschehen, weil es sich in ihnen um Probleme handelt, die nicht nur für die israelitische, sondern auch für die allgemeine Religionsgeschichte von fundamentaler Bedeutung sind.

Die Vorzüge von Karl Buddes kurzer, aber geschmackvoller Darstellung der altisraelitischen Religion[1] sind schon in einem früheren Berichte gewürdigt worden. Die sachgemäßen Erweiterungen der vorliegenden dritten Auflage steigern ihren Wert. Eduard Königs umfassende Geschichte der alttestamentlichen Religion[2] widerspricht in zahlreichen wichtigen Fragen dem, was ich für richtig halte. Es ist aber nicht notwendig, Einzelheiten herauszuheben, da der Verfasser so weit hier mit Kittel übereinstimmt — z. B. in der Beurteilung der mosaischen Gesetzgebung, der Religion der Patriarchen, der Gottesauffassung

[1] Karl Budde *Die altisraelitische Religion,* dritte verbesserte und erweiterte Doppelauflage, X, 148 S. Gießen, Töpelmann, 1912.

[2] Eduard König *Geschichte der alttestamentlichen Religion kritisch dargestellt,* VIII, 608 S. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1912. 2. Aufl. VIII, 689 S., 1915.

Samuels und Natans, der Scheidung zwischen Volksreligion und amtlicher oder, wie König sagt, legitimer Religion —, daß fast alle Einwände, die ich gegen den einen vorgebracht habe, auch für den anderen gelten. Nichtsdestoweniger halte ich das Buch für eine sehr verdienstliche Leistung, aus der man viel lernen kann. Denn der Verfasser befolgt eine eigenartige, diskutierende Methode, indem er sich mit seinen Gegnern ebenso weitläufig wie geduldig auseinandersetzt, so daß die schwachen Positionen der verschiedenen Richtungen deutlicher als in anderen Werken hervortreten. Ich habe gerade diese Abschnitte mit Nutzen und Genuß gelesen, obwohl der Stil stellenweise geradezu fürchterlich ist. Adam C. Welch[1] behandelt die Religion Israels unter den Königen ohne Originalität und ohne Gewinn. Dasselbe gilt von Hinckley G. Mitchells Werk über die religiös sittlichen Gedanken des Alten Testamentes[2] In Karl Martis gut orientierender Rektoratsrede über das beliebte Thema „Stand und Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft“[3] kommt natürlich auch die Religionsgeschichte zu ihrem Rechte. Des leider allzu früh der Wissenschaft entrissenen Rudolph Smend Untersuchung des Hexateuch[4] hat für die Religionsgeschichte nur mittelbare Bedeutung, ist aber der bedeutendste Beitrag zur Aufhellung der Quellen des Hexateuch, der seit Wellhausens bahnbrechenden Abhandlungen in den Jahrbüchern für Protest. Theologie 1876/77 erschienen ist, indem sie die Resultate des Meisters in wichtigen Einzelheiten korrigiert. Sm. führt die Scheidung der I- und E-Quelle genauer durch, bestimmt sie näher und erklärt die zusammengesetzte Natur der jahvistischen

[1] Adam C. Welch *The Religion of Israel onder the Kingdom,* XVI, 305 S. Edinburgh, Clark, 1912.

[2] Hinckley G. Mitchell *The Ethics of the Old Testament,* 417 S., Chicago (Illinois), University Press, ohne Jahr (aus der Sammlung „Handbooks of Ethics and Religion“ ed by Shailer Mathews).

[3] Karl Marti *Stand und Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart,* 27. S. Bern, Akademische Buchhandlung, 1912.

[4] Rudolf Smend *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht,* 361 S. Berlin, Reimer, 1912.

Stücke nicht wie Wellhausen, aus sukzessiven Überarbeitungen ($I^1 I^2 I^3$) der einen Vorlage, sondern aus dem einstmaligen Vorhandensein zweier verschiedenen, selbständigen jahvistischen Geschichtswerke. Ebenfalls im Gegensatze zu Wellhausen hält er die sog. elohistische Quelle im wesentlichen für einheitlich und gleichfalls für judäischer Herkunft aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts — nach der Zerstörung des Nordreiches —, während die seitherige Auffassung sie ins 8. Jahrhundert versetzte und aus Nordisrael herleitete. Da die genannten Quellen in den Büchern der Richter, Samuelis und der Könige ihre Fortsetzung finden, so wäre damit erwiesen, daß auch der Grundstock dieser Geschichtswerke judäischen Ursprungs ist. Bei dem nahen persönlichen Verhältnis, in dem Smend zu seinem Lehrer stand, ist anzunehmen, daß Wellhausen diese Korrekturen seiner früheren Aufstellungen mindestens für diskutabel gehalten hat W. Staerks Übersicht über die Entstehung des Alten Testaments[1] ist von großer Kürze, aber zuverlässig.[2]

Unter den Schriften, welche Einzelheiten der älteren Religionsgeschichte behandeln, nenne ich an erster Stelle das vierte Heft der alttestamentlichen Studien des Holländers B D. Eerdmans.[3] Die alttestamentliche Wissenschaft historisch-kritischer Richtung hat den Fehler begangen, die Aufstellungen Jul. Wellhausens — ganz gegen Willen und Absicht des Meisters

---

[1] W Staerk *Die Entstehung des Alten Testamentes*, 144 S. Berlin — Leipzig 1912 (Sammlung Göschen).

[2] Die folgenden an sich sehr verdienstlichen Werke fallen aus dem Rahmen meines Berichtes heraus:

Wilh Erbt *Geschichte der Religion in der Alten Welt für reifere Schüler und Schülerinnen*, 169 S. Frankfurt a. M., Mor. Diesterweg, 1912.

Albrecht Thoma *Hilfsbuch zur Behandlung der Biblischen Geschichte*, Bühl (Baden), Konkordia A.-G, 1912.

Franz Meffert *Apologetische Vorträge*, herausgegeben vom Volksverein für das katholische Deutschland, 3. Heft, 290 S. München-Gladbach, Volksverein, 1912.

[3] B. D Eerdmans *Alttestamentliche Studien*, IV, das Buch Leviticus, 144 S. Gießen, Töpelmann, 1912

— gewissermaßen wie ein Evangelium anzunehmen. Hiermit hängt es wohl in erster Linie zusammen, daß sie so wenig über ihn hinausgekommen ist. Auch die jüngst zu seinem 70. Geburtstage veröffentlichte Festschrift[1] läßt erkennen, daß die Schule im allgemeinen sich noch in den Fragestellungen der achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts bewegt. Zu den alten Bestreitern der von Wellhausen umgebildeten Pentateuchhypothese, den konservativen Theologen der beiden Bekenntnisse, gesellen sich neuerdings noch einzelne Vertreter der historischen Richtung. Unter diesen ist wegen seines weiten Blickes, seiner Selbständigkeit und seines Scharfsinnes Eerdmans der weitaus bedeutendste. Die wichtigsten Resultate der letzten Studie sind folgende: Im Leviticus ist kein exilisches Gesetzbuch, das s. g. Heiligkeitsgesetz cap. 17—26, vorhanden. Auch Lev. 1—7, 11—16 gehören nicht einer jüngeren Zeit an als cap. 17—26. Lev. 11 ist älter als Deuteronomium. Diese Sammlung von Gesetzen ist für die Priesterschaft im Jerusalemer Tempel bestimmt. Wie Deuteronomium das Buch der Reform Josias, so ist Leviticus das Buch der Reform Hizkias. Die hier angeschnittenen Probleme sind allzu enge mit literarhistorischen Fragen verquickt, als daß hier näher darauf eingegangen werden könnte. Mehr Zustimmung verdienen seine Darlegungen, daß auch in jungen literarischen Schichten sehr alte Bräuche und Gesetze eingebettet sein können, worauf ich auch selbst schon oft hingewiesen habe, vgl. in meinen Semitischen Kriegsaltertümern I S. 75—99. Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung namentlich, was er über das Räuchern (S. 28f.), das Salben (S. 35ff.), den Versöhnungstag (S. 77ff.), das Verhältnis von moralischen und kultischen Geboten und die Gesetze Lev. 19 (S. 93ff.) und das s. g. Jubeljahr (S. 126ff.) auseinandersetzt.

[1] *Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte*, Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern und in ihrem Auftrag herausgegeben von Karl Marti, VII, 388 S. Gießen, Töpelmann, 1914.

Johannes Hempels[1] Studien zum Deuteronomium sind in erster Linie literarhistorischer Art, gehen aber bei der Behandlung der gesetzlichen Abschnitte S. 182—260 auch sehr energisch auf die religionsgeschichtlichen Probleme ein. Der Verfasser beherrscht die gesamte, weitverzweigte Literatur, hat einen offenen Blick für die großen historischen Zusammenhänge und verrät in der Kritik ebensoviel Scharfsinn wie Sachkenntnis und Unbefangenheit des Urteils. Deshalb gehört sein Buch zu den bedeutendsten Erscheinungen der Deuteronomium-Forschung innerhalb der letzten Jahrzehnte. In den sorgfältigen Untersuchungen Franz Böhls über Kanaanäer und Hebräer[2] findet sich einiges religionsgeschichtlich Beachtenswerte. Johannes Dahse[3] weist nach, daß weder eine auf Verschiedenheit der Gottesnamen in der Genesis (S. 1—121) noch eine auf dem Wechsel der Namen Jakob und Israel (S. 121—143) aufgebaute Quellenkritik zuverlässig sein kann, weil die alten Übersetzungen vielfach starke Abweichungen vom masoretischen Texte zeigen. Wenn er jedoch hieraus den Schluß zieht, daß die ganze seitherige Quellenkritik von Grund aus verfehlt sei, so befindet er sich in einem gewaltigen Irrtum. Die erwähnten Verschiedenheiten der Gottesnamen sowie die anderen Namenwechsel haben allerdings bei der Begründung der Quellenkritik eine sehr große Rolle gespielt. Aber im Laufe der Zeit sind so viel andere und wichtigere Unterscheidungs-

---

[1] Johannes Hempel *Die Schichten des Deuteronomiums,* ein Beitrag zur israelitischen Literatur- und Rechtsgeschichte (Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte, herausgegeben von Karl Lamprecht). IX, 288 S. Leipzig, R. Voigtländer, 1914.

[2] Franz Böhl *Kanaanäer und Hebräer,* Untersuchungen zur Vorgeschichte des Volkstums und der Religion Israels auf dem Boden Kanaans, VIII, 118 S. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1911.

[3] Joh. Dahse *Textkritische Materialien zur Pentateuchfrage,* VIII, 181 S. Gießen, Töpelmann, 1912. — Joh. Dahse *Wie erklärt sich der gegenwärtige Zustand der Genesis?* Skizze einer neuen Pentateuchhypothese, 20 S. Gießen, Töpelmann, 1913. — Joh. Dahse *Die gegenwärtige Krise in der alttestamentlichen Kritik,* 30 S. Gießen, Töpelmann, 1914.

merkmale entdeckt worden, daß jene formalen Merkmale, so wertvolle Dienste sie einmal als heuristisches Prinzip leisteten, jetzt völlig entbehrlich sind. Dieser Sachverhalt ist Dahse begreiflicherweise sehr unbequem, weshalb er ein Eingehen auf die von der Forschung erkannten lexikalischen, stilistischen und inhaltlichen Eigentümlichkeiten der Quellen kurzerhand ablehnt, da deren Erkennung ja sekundär sei. Bei einer solchen Verblendung, die mit einer unbegreiflichen Überschätzung seiner eigenen, sich doch nur auf Kleinigkeiten erstreckenden, Beobachtungen Hand in Hand geht, ist es nicht verwunderlich, daß er auch den Mut findet, eine neue Pentateuchhypothese in die Welt zu setzen. Dieselbe ist scheinbar sehr einfach, indem ein Grundstock (Gr.) im Laufe der Jahrhunderte verschiedene Bearbeitungen erfahren hat, nämlich eine prophetische (Proph. 1, 2 usw.), eine theologische (Theol.) und eine liturgische (Lit.), welche namentlich am Anfang und Ende der Leseabschnitte (Sedarim) eingesetzt haben soll. Hermann Gunkel[1] schildert einem weitern Leserkreis mit Begeisterung und Schwung die Kriegsfrömmigkeit im Alten Testamente. Desselben Verfassers Werk über die Urgeschichte und die Patriarchen[2] ist namentlich für die Sagengeschichte bedeutsam, doch ist es mehr für Geistliche, Lehrer und Laien bestimmt und hat deshalb, wie die Vorrede selbst rühmt, einen stark erbaulichen Einschlag. Nach Morris Jastrow[3] findet sich der Wein als Kultgabe nur in den spätesten Zusätzen zum Priesterkodex. Derselbe Gelehrte tut in einer anderen Studie dar[4], daß die alttestamentlichen Verordnungen

[1] *Internationales Archiv für Wissenschaft und Kunst*, Jahrg. 1915, Heft 8, Sp. 723—753 (Leipzig, B. G. Teubner).

[2] Herm. Gunkel *Die Urgeschichte und die Patriarchen* (Das erste Buch Mosis), übersetzt, erklärt und mit Einleitungen in die fünf Bücher Mosis und in die Sagen des ersten Buches Mosis versehen, X, 310 S. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1911.

[3] Morris Jastrow *Wine in the pentateuchal codes,* Journal American Oriental Society, Bd. 33, II, S. 180—192.

[4] *The so called leprosy laws,* Jewish Quarterly Review, New Series, Vol. 4, S. 357—418. Philadelphia 1914.

über Aussätzige keine hygienischen Maßregeln, sondern in einem weitverbreiteten Aberglauben begründet sind, eine Auffassung, die übrigens keineswegs neu ist. Anton Jirkus weitschweifige und schlecht geschriebene Abhandlung über die Dämonen[1] enthält manches Brauchbare, namentlich da, wo er in Anlehnung an Heinrich Zimmern babylonische Institutionen heranzieht. Ganz verfehlt ist das Unterfangen, in einer solchen Spezialarbeit den Ursprung des Dämonenglaubens überhaupt zu erklären. Dergleichen darf nur auf breitester ethnographischer Grundlage unternommen werden. In einem anderen Buche, den Materialien zur Volksreligion[2], bespricht derselbe Verfasser zuerst die Gegenstände, denen im Alten Testamente wunderbare Wirkungen zugeschrieben wurden, wie den Zauberstab, das Salz, verschiedene Pflanzen, z. B. den Mandelbaum, Milch und Honig. Dann handelt er von den Gebräuchen wunderbaren Charakters, den Vorstellungen, die sich an Hand, Mund und Augen knüpfen, den Glauben an die Sanwerim, worunter er ganz verkehrt ein himmlisches Geisterheer versteht, ferner von der Totenerweckung, dem Regenzauber, dem Omen, dem Gottesurteil und dem Sitzen am Bache. Zuletzt erörtert er die verschiedenen Arten von Träumen, nämlich die einfachen Träume, die allegorischen Träume und die Inkubation. Dieses Buch ist unfertig, ungenügend durchdacht und durchgearbeitet und selbst als Stoffsammlung mit größter Vorsicht zu benutzen. Eduard Koenig[3] legt dar, daß die namentlich von Wellhausen begründete Auffassung von der Entstehung des Pentateuch trotz des heftigen Ansturmes deutscher, holländischer und englischer Gelehrter unerschüttert ist, und daß alle ihre Einwände wie Ersatzhypothesen unbegründet sind. Tatsächlich ist der Aufbau Wellhausens korrekturbedürftiger, als

---

[1] Anton Jirku *Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testamente,* VIII, 97 S. Leipzig, A. Deichert, 1912.

[2] Anton Jirku *Materialien zur Volksreligion Israels,* VIII, 150 S. Leipzig, A. Deichert, 1914.

[3] Eduard Koenig *Die moderne Pentateuchkritik und ihre Bekämpfung,* 106 S. Leipzig, A. Deichert, 1914.

der Verfasser ahnt. Johannes Meinhold[1] erweist nach dem Vorgange Älterer den gänzlich ungeschichtlichen Charakter von Genesis 14, wodurch auch alle, bis in die neueste Zeit hinein namentlich an die Person des Priesterfürsten Melchizedek geknüpften, religionshistorischen Kombinationen hinfällig werden. Von Georg Runzes[2] religionspsychologischen Studien gehört hierher der Abschnitt S. 57—Ende, in dem er den Unsterblichkeitsglauben des Konfuzianismus, Buddhismus und des Alten Testamentes zueinander in Parallele setzt. Der feinsinnige Verfasser dringt tief ein in den Geist dieser drei Religionen wie in das Wesen der Religion überhaupt. Johannes Schwab[3] erörtert den Begriff der Nephesch (Seele) im Alten Testament, berücksichtigt sorgfältig die protestantische Literatur, ist aber nicht imstande, das Problem zu fördern. Eine geschichtliche Darstellung der Inspiration zu schreiben, würde eine sehr dankbare Aufgabe sein. Aber was uns gewöhnlich unter diesem Titel vorgesetzt wird, stammt mehr aus der Werkstatt der Dogmatik. Dahin gehört auch das vorliegende Werk von Stosch[4], zu dessen Kennzeichnung genügen mag, was S. 26 über die Schöpfungsurkunde gesagt ist: „Geheimnisvoll und doch licht und klar nach Form und Inhalt liegt die Schöpfungsurkunde Genesis 1, 1—2, 3 vor uns als ein Meisterwerk naturerkennenden Tiefblickes und Weitblickes ... Es ist ein offenkundiger Beweis für die göttliche Inspiration, daß sie nicht nur die schöpferische Denkfähigkeit des menschlichen Geistes in unerreichbarer Höhe

[1] Joh. Meinhold *Genesis 14,* eine historisch-kritische Untersuchung, 50 S. Gießen, Töpelmann, 1911 (Beihefte zur Zeitschr. f. d. Alttest. Wissensch. Nr. 22).

[2] Georg Runze *Essays zur Religionspsychologie,* 143 S. Berlin, Deutsche Bücherei (Otto Koobs), Nr. 132, 133. Ohne Jahr.

[3] Joh. Schwab *Der Begriff der nefeš in den heiligen Schriften des Alten Testamentes,* X, 101 S. Inauguraldissertation der Münchner Theolog. Fakultät, 1913.

[4] G. Stosch *Das Wesen der Inspiration auf Grund des alttestamentlichen Schrifttumes,* 244 S. Gütersloh, Bertelsmann, 1912.

überragt, so daß sie dessen Impulsen und Imaginationen nicht entstammen kann, so daß sie auf alle empfänglichen und fähigen, in keinem willkürlichen Banne befangenen Geister in alter und neuer Zeit selbst inspirierend Erleuchtung, Erziehung und Befruchtung des Denkens wirkte."[1]

Von Veröffentlichungen über Mythen und Sagen Israels ist mir nur wenig zur Kenntnis gekommen. Was Johannes

[1] Die folgenden, an sich sehr verdienstlichen Schriften liegen, teils nach Inhalt, teils nach Form, jenseits der Grenzen, die meinem Berichte vorgeschrieben sind:

Otto Eissfeldt *Der Maschal im Alten Testament,* 72 S. Gießen, Töpelmann, 1913 (Beihefte zur Zeitschr. f. d. Altt. Wissensch., Nr. 24).

Gasser, J. C. *Zum gegenwärtigen Kampfe um das erste Buch Mose,* 80 S. Gütersloh, Bertelsmann, 1912.

Hermann Gunkel *Was bleibt vom Alten Testament?* 34 S. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1916.

Eduard Wagner *Landeskunde von Palästina,* ein Leitfaden zum Schulgebrauch, 2. A., VI, 64 S. Leipzig, Wagner & Debes, 1912.

Eduard Koenig *Hermeneutik des Alten Testaments, mit spezieller Berücksichtigung der modernen Probleme.* VIII, 178 S. Bonn, A. Marcus und E. Weber, 1916.

Die Psalmen Israels nach dem Versmaße der Urschrift verdeutscht von Rud. Kittel, VIII, 217 S. Leipzig, A. Deichert, 1915.

Bernhard Walde *Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters,* XVI, 230 S. Münster, Aschendorff, 1916.

Johannes Zellinger *Die Genesishomilie des Severian von Gabala,* 128 S. Münster, Aschendorff, 1916 (Alttestamentliche Abhandlungen, herausgegeben von J. Nikel, VII. Band 1. Heft).

Die Psalmen herausgegeben von E. A. Witz-Oberlin u. G. M. Loewen, III. S. Bad Nassau-Lahn, Zentralstelle zur Verbreitung guter deutscher Literatur, 1916.

Die heiligen Schriften des Alten Bundes herausgegeben von Nivard Johannes Schlögl, O. C. III. Band, die poetisch-didaktischen Bücher, 1. Teil, Die Psalmen, XIX, 146, 35 S. — 2. Teil, Das Buch Ijjob, IX, 50, 22 S. 4°. Wien-Leipzig, Orion-Verlag, 1915—1916. Jedes Buch ist ins Deutsche übersetzt und mit Einleitung wie Erläuterungen versehen. Prächtige Ausstattung mit breitem Rande.

Alfred Rahlfs *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche.* (Nachrichten der Kgl. Gesellsch. d. Wissenschaften zu Göttingen, 1915. S. 28—136). Berlin, Weidmann, 1915.

Döller über Jona[1], Eduard Kalt über Samson[2] und V. Zapletal[3] über den biblischen Schöpfungsbericht geschrieben haben, ist zwar nicht unbrauchbar, bedeutet aber keine nennenswerte Förderung der wissenschaftlichen Erkenntnis.

Ebenso gering an Zahl sind die Arbeiten über Propheten und Prophetismus. Das Buch Moses Buddenwiesers[4] mag den Bedürfnissen seiner Glaubensgenossen, zumal der amerikanischen, genügen, für uns ist es wertlos. Gustav Pfannmüller[5] behandelt sein Thema sachgemäß, gibt von jedem Propheten Textproben nebst Einleitung, hat aber einen allgemeinen Leserkreis vor Augen, so daß jede tiefer grabende Untersuchung ausgeschlossen ist. Höchst wertvoll sind dagegen Bernhard Duhms[6] Anmerkungen zu dem Zwölf-Propheten-Buche, die sich nicht allein mit Textgestalt und literarischer Form, sondern auch mit Inhalt und Geist der einzelnen Propheten beschäftigen. Der Verfasser ist ja schon längst als der beste Kenner der prophetischen Literatur bekannt. Leider sind die Schäden des überlieferten Textes so tief und schwer, daß ihre Wiederherstellung hoffnungslos ist. Aber auch wo wir unversehrte Stellen vor uns haben, macht das Erkennen des Zusammenhanges noch Schwierigkeiten genug.

Wer bedenkt, daß das Judentum von seiner Entstehung im Exil bis zum Abschlusse des Talmud eine Zeit von mehr als

[1] Joh. Döller *Das Buch Jona nach dem Urtext übersetzt und erklärt,* VIII, 112 S. Leipzig, Carl Fromme, 1912.

[2] Eduard Kalt *Samson, eine Untersuchung des historischen Charakters, von Richter 13—16,* 102 S. Freiburg i. B., Herder, 1912.

[3] V Zapletal, O. P. *Der Schöpfungsbericht der Genesis* (1,1—2,2) *mit Berücksichtigung der neuesten Entdeckungen und Forschungen erklärt,* 2. A., VIII, 149 S. Regensburg, G. J Manz, 1911.

[4] Moses Buttenwieser *The Prophets of Israel from the 8 th. to the 5 th Century,* XXII, 358 S. New York, The Macmillan Company, 1914.

[5] Gustav Pfannmüller *Die Propheten,* 311 S. Berlin-Schöneberg, Protestantischer Schriftenverlag G. m. b H., 1914.

[6] Bernhard Duhm *Anmerkungen zu den Zwölf Propheten.* 116 S. Gießen, Töpelmann, 1911.

einem Jahrtausend durchlaufen hat, und daß diese Entwicklung eine außerordentlich lebendige war, wird sich nicht darüber wundern, daß die Zahl der über jüdische Religion jährlich erscheinenden Schriften so bedeutend ist. P. Eduard Bayer O. F. M.[1] veröffentlicht Studien über das Buch Daniel. Alois Hudel[2] entwickelt die religiösen und sittlichen Ideen des Salomonischen Spruchbuches. Arnold Oppel[3] erörtert die Dichtung des Hohenliedes in ihrem Verhältnis zur religiösen Liebeslyrik Deutschlands. Vincenz Zapletal[4] übersetzt und erklärt das Buch Kohelet. Nach Wilhelm Schenke[5] kann die Chokma oder „Weisheitsfigur" sehr wohl aus jüdischen Prämissen entstanden sein, doch ist die Annahme fremder Einflüsse (griechisch, babylonisch, ägyptisch, persisch) außerordentlich naheliegend. Der Verfasser denkt in erster Linie an Entstehung aus dem Persischen, kann das aber ebensowenig beweisen wie seine Vorgänger.

Die sog. Oden Salomos sind nicht weniger als dreimal bearbeitet worden. Wilhelm Frankenberg[6] tritt für Einheitlichkeit und christlichen Ursprung ein und versucht eine Rückübersetzung ins Griechische. Moses Friedlaender[7] befürwortet lebhaft den jüdischen Ursprung. Hubert Grimme[8]

[1] P. Ed. Bayer *Danielstudien,* 188 S. Münster, Aschendorff, 1912 (Alttestamentl. Abhandlungen, herausgegeben von J Nikel Bd III, Heft 5).

[2] Alois Hudel *Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches,* XXVII, 261 S. Rom, Verlag des Päpstlichen Bibelinstitutes, 1914.

[3] Arnold Oppel *Das Hohelied Salomonis und die deutsche religiöse Liebeslyrik,* 65 S. Berlin-Leipzig, Walter Rothschild, 1914.

[4] Vincenz Zapletal *Das Buch Kohelet kritisch und metrisch untersucht, übersetzt und erklärt.* 2. Aufl. 236 S. Freiburg, Herder, 1911.

[5] Wilh Schenke *Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation,* ein Beitrag zur Geschichte der Religion im Zeitalter des Hellenismus, IV, 92 S. Kristiania, Jacob Dybwud, 1913.

[6] Wilh. Frankenberg *Das Verständnis der Oden Salomos,* 103 S. Gießen, Töpelmann, 1911.

[7] Moses Friedlaender *Die neu entdeckten Oden Salomos.* 23 S. Wien, Neue Nationalzeitung, 1911.

[8] Hubert Grimme *Die Oden Salomos,* syrisch, hebräisch, deutsch, 149 S. Heidelberg, Carl Winter, 1911.

stellt die hebräische Vorlage durch Rückübersetzung, so gut er vermag, her, hält aber nach Adolf v. Harnacks Vorgang an christlichen Interpolationen fest.

Unter den neuen Erscheinungen, welche die jüdischen Papyrus von Elephantine betreffen, ist in erster Linie ein Buch Eduard Meyers[1] zu erwähnen, das die zerstreuten Züge der Urkunden zu einem lebensvollen Bilde zusammenfaßt und dasselbe mit glücklicher Hand in den Rahmen der politischen und kulturellen Geschichte der Zeit einfügt. August von Gall[2] entwickelt die Bedeutung, welche diese merkwürdigen Dokumente für die jüdische Religion und Geschichte haben, in einem ansprechenden Vortrage. Friedrich Stummer[3] handelt vom kritischen Wert der Achikar-Texte aus Elephantine. Willy Staerk[4] übersetzt und erklärt alte und neue aramäische Papyri, namentlich zum Gebrauche in akademischen Vorlesungen und Übungen. Die Tatsache, daß den Juden von Elephantine auf ihre Eingabe an den persischen Statthalter von Samarien die Darbringung von Brandopfern nicht mehr gestattet wurde, führt Eugen Mittwoch[5] sehr einleuchtend auf die Einsprache des jerusalemischen Hohepriesters zurück. James A. Montgomery[6] übersetzt und erklärt die teils syrisch, teils mandäisch, teils in einem jüngeren Hebräisch abgefaßten Texte von 40 Zauberschalen, die von

[1] *Der Papyrusfund von Elephantine,* 128 S. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1912.

[2] Aug. von Gall *Die Papyrusurkunden der jüdischen Gemeinde von Elephantine,* 26 S. Gießen, Töpelmann, 1912.

[3] Friedrich Stummer *Der kritische Wert der altaramäischen Achikartexte aus Elephantine,* VII, 86 S. Münster, Aschendorff, 1914 (Alttestamentliche Abhandlungen, herausgegeben v. J. Nikel, V. Band, 5. Heft).

[4] Willy Staerk *Alte und neue aramäische Papyri übersetzt und erklärt,* 73 S. Bonn, A. Marcus u. E. Weber, 1912.

[5] Eugen Mittwoch *Der Wiederaufbau des jüdischen Tempels in Elephantine, ein Kompromiß zwischen Juden und Samaritanern.* Aus der Festschrift für Hermann Cohen S. 227—233. Berlin, Bruno Cassirer, 1912.

[6] James A. Montgomery *Aramaic Incantation Texts from Nippur.* 326 S. Philadelphia, University Museum 1913 (University of Pennsylvania, the Museum, publications of the Babylonian section Vol. III).

der Expedition der Universität Pennsylvania bei ihren Ausgrabungen in Nippur während der Jahre 1888 und 1889 gefunden worden sind. Trotz des Vorkommens jüdischer Personen- wie Dämonen-Namen ist es nicht sicher zu entscheiden, in welchem Umfange Juden selbst von diesem Zauber Gebrauch machten.

Über die alttestamentlichen Apokryphen ist nichts von Bedeutung herausgekommen. Von dem großangelegten Werke Stephan Székelys ist bis jetzt nur ein Band[1] erschienen. Das Buch Tobias ist von Adalbert Schulte[2] erklärt worden, das Buch der Weisheit von Eugen Gärtner.[3] Andreas Eberharter untersucht den Kanon des Alten Testamentes zur Zeit des Jesus Sirach.[4]

Paul Fiebig[5] macht uns mit rabbinischen Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters bekannt. Paul Humbert[6] weist nach, daß das messianische Reich des Prophetentargums ein nationaljüdisches weltliches Reich, und daß sein Messias ein weltlicher König, ein Mensch und nicht himmlischen Ursprunges ist. Rudolf Leszinsky[7] setzt sich gut und geschickt mit der ganzen Literatur, auch der christ-

[1] Stephanus Székely *Bibliotheca apocrypha.* Vol. I Introductio generalis. Sibyllae et Apocrypha Vet. Test. antiqua, VIII, 512 S. Freiburg i. Br., Herder, 1913

[2] Adalbert Schulte *Beiträge zur Erklärung und Textkritik des Buches Tobias,* 146 S. Freiburg, Herder, 1914 (Bardenhewers Biblische Studien XIX, 21).

[3] Eugen Gärtner *Komposition und Wortwahl des Buches der Weisheit,* VIII, 230 S. Berlin, Mayer u. Müller, 1912 (Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums Bd II, Heft 2—4).

[4] Andreas Eberharter *Der Kanon des Alten Testamentes zur Zeit des Ben Sira,* 78 S. Münster, Aschendorff, 1911 (Alttestamentl. Abhandlungen, herausg. von J. Nikel Bd. III, Heft 3).

[5] Paul Fiebig, *Rabbinische Wundererzählungen des neutestamentlichen Zeitalters in vokalisiertem Texte mit sprachlichen und sachlichen Erläuterungen,* 25 S. Bonn, A. Marcus u. E. Weber, 1911.

[6] Paul Humbert *Le Messie dans le Targum des Prophètes,* 71 S. Lausanne, Imprimeries réunies, 1911.

[7] Rudolf Leszinsky *Die Sadduzäer,* V, 309 S. Berlin, Mayer u. Müller, 1912.

lichen, auseinander und gelangt zu folgendem Ergebnis: Die seit den mittelalterlichen Kommentaren bis auf Geiger übliche Auffassung von den Sadduzäern war die richtige. Sie sind tatsächlich die Karaiten des Altertums. Im Gegensatz zu den mündlich überlieferten Volksgebräuchen haben sie sich, unbekümmert um Vorteil oder Nachteil, aus ehrlicher Überzeugung auf das heilige Gesetz berufen und es mit gewissenhafter Strenge gehalten, indem sie sämtliche, nicht deutlich in der Tora enthaltenen, Gesetze prinzipiell bestritten und keine Tradition selbst ausbildeten oder anerkannten. In einem reichen, noch zum Teil erhaltenen, Schrifttum haben sie ihren Standpunkt vertreten. Sie haben das Studium der Tora erst geschaffen und ihre Exegese angebahnt, während ihre Gegner gezwungen waren, die Schrift so zu deuten, daß in ihr auch die mündliche Überlieferung zu Worte kam. A. Marmorsteins[1] Studie über die Schriftgelehrten trägt zur Erweiterung unseres Wissens kaum etwas bei. Willy Staerk[2] verdanken wir eine neue Darstellung der Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Die von Nikolaus Müller[3] untersuchten jüdischen Katakomben am Monteverde in Rom sind dieselben, welche Brosio schon 1602 sah, die aber dann wieder verschüttet und erst 1904 aufs neue entdeckt wurden. Der Verfasser beschreibt die Ausstattung der Gräber sowie die Inschriften, soweit die Untersuchung bis jetzt fortgeschritten ist. Alle Inschriften sind griechisch oder lateinisch, was nicht weiter verwunderlich ist, da bei den Juden Grabinschriften früher nicht üblich waren. Aus kunsthistorischen und epigraphischen Gründen ist es wahrscheinlich, daß diese Katakomben, in denen, wie es scheint, der älteste bisher be-

[1] A. Marmorstein *Religionsgeschichtliche Studien,* II Die Schriftgelehrten, 119 S. Skotschau, 1912.

[2] Willy Staerk *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter,* 151 S. Berlin-Leipzig, Göschen, 1912 (Sammlung Göschen).

[3] Nikolaus Müller *Die jüdischen Katakomben am Monteverde zu Rom,* 144 S. Leipzig, Gust. Fock, 1912.

kannt gewordene, jüdische Friedhof des Abendlandes zu erblicken ist, bis zum 4. Jahrhundert benutzt wurden. Wilhelm Brandts scharfsinniger Versuch über Elchasai[1] darf hier nicht übergangen werden, da die elchasaitische Religion stark mit jüdischem Brauch und Glauben durchsetzt ist, und ihr Stifter selbst wahrscheinlich aus dem Judentum stammt.

Von der im Verlage von Töpelmann in Gießen erscheinenden Ausgabe der Mischna sind mir für den Bericht folgende Traktate zugegangen: Berachot, bearbeitet von Oscar Holtzmann[2], Rosch Haschana von Paul Fiebig[3], Pesachim von Georg Beer[4], Kil-aijim von Karl Albrecht[5] und Horajoth von Walter Windfuhr[6]. Diese Ausgaben enthalten den hebräischen Text, Übersetzung und Erklärung. Ihren Hauptwert erblicke ich in dem religionsgeschichtlichen Kommentar. Diese Arbeiten sind zum Teil von den Rabbinern aufs heftigste angegriffen worden. Es wäre allerdings wünschenswert gewesen, wenn bei den erwähnten Bänden jüdische Gelehrte mitgewirkt hätten, welche allein die exegetische Scholastik beherrschen. Soviel ich weiß, haben aber alle Rabbiner, welche zur Arbeit eingeladen wurden, abgelehnt.

S. Funk[7] legt einem weiteren Leserkreis ausgewählte Abschnitte aus dem Talmud vor. Bernhard Pick[8] sammelt die im Talmud zerstreuten Äußerungen über Jesus, Leopold Fischer[9] die eherechtlichen Urkunden des Talmud, soweit

[1] Wilhelm Brandt *Elchasai, ein Religionsstifter und sein Werk,* VII, 182 S. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1912.

[2] VIII, 106 S. 1912.

[3] VII, 127 S. 1914.

[4] XXIV, 212 S. 1912.

[5] VI, 87 S. 1914.

[6] V, 35 S. 1914.

[7] S. Funk *Talmudproben,* 125 S. Leipzig-Berlin, Göschen, 1912 (Sammlung Göschen).

[8] Bernhard Pick *Jesus in the Talmud,* 103 S. Chicago, Open Court Publishing Company, 1913.

[9] Leopold Fischer *Die Urkunden im Talmud,* zusammengestellt und erklärt, X, 167 S. Berlin, Mayer u. Müller, 1912.

sie sich auf Eheschließung, Scheidung, Alimentation und das Levirat beziehen. H. L. Held[1] sammelt Talmudlegenden, Micha Josef bin Gorion[2] die Sagen der Juden. Georg Salzberger[3] beschränkt sich auf die Sagen von Salomos Tempelbau und Thron. J. Münz[4] beschreibt das Leben und die Werke des berühmten Maimonides († 1204). Von Erich Bischoffs „Elementen der Kabbala" gibt der erste Teil[5] Auszüge aus denBüchern Jeẓirah, Zohar sowie aus Isaak Lurjas Schrift über die Seelenwanderung nebst reichhaltigen Anmerkungen. Der zweite Teil behandelt die magische Wissenschaft und die magischen Künste, z. B. die geheimen Namen, den bösen Blick, Traumdeutung, Astrologie, Physiognomik, Chiromantie, Gebete, magische Quadrate, Beschwörung, Amulette und Talismane.

Das ausgezeichnete Werk von Ismar Elbogen[6] stellt den jüdischen Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung dar. Leider ist der Ritus dabei nicht berücksichtigt worden. M. Cahn[7], Provinzialrabbiner in Fulda, behandelt, wenn auch vom Standpunkte der Orthodoxie, so doch mit unbestechlicher Wahrheitsliebe, die religiösen Strömungen im zeitgenössischen Judentum und wendet sich zum Schlusse mit Recht gegen die

---

[1] H. L. Held *Talmudlegenden,* 88 S. München, Hans Sachs-Verlag, 1912.

[2] Micha Josef bin Gorion *Die Sagen der Juden,* gesammelt und bearbeitet, Bd. I Von der Urzeit, XVI, 378 S. — Bd. II Die Erzväter, XV, 446 S. Frankfurt a. M., Rütter und Loening, ohne Jahr.

[3] Georg Salzberger *Salomos Tempelbau und Thron in der semitischen Sagenliteratur,* 109 S. Berlin, Mayer u. Müller, 1912.

[4] I. Münz *Moses ben Maimon, sein Leben und seine Werke,* 335 S. Frankfurt a./M., I. Kauffmann, 1912.

[5] Erich Bischoff *Elemente der Kabbalah,* Bd. I Theoretische Kabbalah, XI, 240 S. — Bd. II Praktische Kabbalah, XIII, 229 S. Berlin, Hermann Barsdorf, 1913/14.

[6] Ismar Elbogen *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung,* XVI, 619 S. Leipzig, Gustav Fock, 1913.

[7] M. Cahn *Die religiösen Strömungen in der zeitgenössischen Judenheit,* XX, 448 S. Frankfurt a. M., Sänger u. Friedberg, 1912.

ungeschichtlichen und phantastischen Ansichten, die Hermann Cohen, der bekannte Philosoph, über die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit ausgesprochen hat. Robert Eisler[1] beschreibt eine eigentümliche, am Neujahrstage von strenggläubigen Juden am Ufer der Isar, unterhalb der Maximiliansinsel bei München, begangene Feier, bei der den Fischen Brot ins Wasser geworfen wird. Die Begehung, welche von diesem Brauche her den hebräischen Namen taschlich führt und in ihrem Ursprunge noch nicht aufgehellt ist, wird von dem Verf. für altbabylonisch gehalten. Isidor Scheftelowitz[2] sammelt aus aller Welt Sühnegebräuche, bei denen Hühner verwandt werden. Er behandelt darunter auch das jüdische sogenannte Kappores-Schlagen. Am Tage, an welchem das Versöhnungsfest beginnt, nehmen die strenggläubigen Juden, und zwar, je nach dem Geschlechte der Person, einen Hahn oder eine Henne in die Hand und schwingen das Tier dreimal um ihren Kopf, indem sie jedesmal dabei auf hebräisch sprechen: Dies sei meine Stellvertretung, dies sei mein Ersatz, dies sei meine Sühne, dies gehe zum Tode, aber ich möge eintreten zu langem, glücklichem Leben! Eduard Koenig[3] verfolgt den Begriff des Antisemitismus durch die Geschichte, indem er die Feindschaft zwischen den in Kanaan einwandernden Israeliten und der Urbevölkerung, den Gegensatz zwischen Juden und Israeliten und nachher zwischen Juden und Galiläern kritisch beleuchtet und zum Schlusse die in der letzten Zeit wiederholt vertretene Ansicht von der nichtsemitischen Herkunft Jesu als unbegründet zurückweist.

---

[1] Robert Eisler *Eine altorientalische Sühnefeier am Isarufer in München,* Bayerische Hefte für Volkskunde, Jahrg. 1914, S. 114—117.

[2] Isidor Scheftelowitz *Das stellvertretende Huhnopfer, mit besonderer Berücksichtigung des jüdischen Volksglaubens,* 66 S. Gießen, Töpelmann, 1914 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, herausgegeben von Wünsch u. Deubner).

[3] Eduard Koenig *Das antisemitische Hauptdogma beleuchtet,* 66 S. Bonn, A. Marcus u. E. Weber, 1914.

Als ein Hilfsbuch ersten Ranges für alle geschichtlichen und religionsgeschichtlichen Untersuchungen ist das Erscheinen des Handbuches der jüdischen Chronologie von Eduard Mahler[1] mit lebhafter Freude zu begrüßen.[2]

---

[1] Eduard Mahler *Handbuch der jüdischen Chronologie,* XVI, 636 S. Leipzig, Gustav Fock, 1916.

[2] Aus dem Rahmen dieses Berichtes fällt heraus:

Studies in Jewish Literature, issued in honor of Professor Kaufmann Kohler, Ph. O., president of Hebrew Union College Cincinnati Ohio in the occasion of his 70 th birthday, VIII, 303 S. Berlin, G. Reimer, 1913.

Kaufmann Kohler *Hebrew Union College and other addresses,* IX, 336 S. Cincinnati, Ark Publishing Co., 1916.

Literatur des Judentums

Von Oscar Holtzmann in Gießen

In den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Stiftung Heinr. Lanz (Philos.-hist. Kl., 1914, 11. Abh.), erschien eine sehr feinsinnige Studie von Friedr. Pfister (Marburg): Eine jüdische Gründungsgeschichte Alexandrias mit einem Anhang über Alexanders Besuch in Jerusalem (Heidelberg 1914, Winter, 32 S.). Pfister bespricht außer den beiden genannten Episoden des Alexanderromans noch die auch dahin gehörige „Überführung der Gebeine Jeremias nach Alexandria“. Die drei Erzählungen sind deutliche Nachbildungen älterer Bestandteile der Alexanderlegende. Nach der älteren Form führt Alexander in dem neugegründeten Alexandria den Serapiskult ein, nach der jüdischen Erzählung verkündigt er selbst auf hohem Turm des Judenviertels den dreimalheiligen, über den Seraphim thronenden Gott; nach älterer Sage wird Alexandria von bösen Schlangen durch nachher in der Stadt verehrte zahme Schlangen gereinigt, nach der jüdischen Fassung geschieht dieses Wunder durch die Gebeine Jeremias. Endlich entsprechen sich Alexanders Besuch bei Jupiter Ammon und die Sage von seinem Empfang in Jerusalem. Eine Parallelerzählung dazu ist auch die Geschichte von seinem Besuch in Rom. Religionsgeschichtlich merkwürdig ist die Behauptung von Alexanders Bekehrung und Predigt des jüdischen Monotheismus, wofür übrigens Referent auf die durchaus gleichartigen Predigten Nebukadnezars und Darius' I. bei Dan. 3, 28. 29; 3, 31—4, 34; 6, 27. 28 verweist; dann der Ersatz eines heidnischen Hauskultes durch jüdische Religionsverehrung, auch die Vertauschung des Serapis mit dem Gott der Seraphim

(vergl. Sabazius und Sabaoth). Pfister glaubt, daß das ganze, an falscher Stelle eingeschobene Stück des Pseudokallisthenes II 24—28 von einem alexandrinischen Juden des ersten nachchristlichen Jahrhunderts herrührt: Die vier Diadochen kennen wir zuerst aus Daniel 8, 8. 22; 11, 4; das Mittelstück II 25—27 ist ägypterfeindlich; der Versuch, Alexander für die Juden zu beanspruchen, hängt mit der seit dem ersten Jahrh. aufkommenden Forderung der *ἰσοπολιτεία* in Alexandria zusammen. Nach Jerusalem mußte der berühmte Wanderheld um des Ansehens der Stadt willen kommen. Aber gegen die Erzählung spricht das Schweigen der Alexanderhistoriker, ferner die chronologische Verschiebung, da schon bei Josephus Alexander mit einem Zeitgenossen des ein Jahrhundert älteren Nehemia zu tun hat und aus dem anderthalb Jahrhunderte jüngeren Danielbuch seinen Sieg geweissagt sieht; endlich war die Romlegende schon vorhanden und hat nur nachträglich wieder Züge der Jerusalemlegende erhalten.

Eine prächtig ausgestattete Ausgabe der tannaitischen Kommentare Siphre zu Numeri und Siphre zutta ist als erster Faszikel des dritten Teils der dritten Sektion des *Corpus Tannaiticum* durch H. S. Horovitz bei G. Fock, Leipzig 1917 herausgekommen (S. XXII u. 336, 3). Siphre ist der älteste, hauptsächlich die gesetzlichen Bestandteile erklärende Kommentar zu Numeri; die Einleitung sucht den Beweis zu erbringen, daß er aus der Schule R. Ismaels stamme. Viel weniger gebraucht wurde der Parallelkommentar aus der Schule R. Akibas, Siphre zutta; er ist deshalb auch nicht vollständig überliefert, und sein Text ist auch hier nur durch Kombination wiederhergestellt, ohne daß der Herausgeber für die Richtigkeit eine Gewähr übernimmt. Vergleicht man diese Ausgabe etwa mit der Friedmannschen Ausgabe des Siphre, Wien 1864, so erfreut der klare Druck und das gute Papier. Aus beiden erkennt man den Reichtum, den „die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“ auch während des Weltkriegs für ihre

geistigen Interessen aufbringen kann. Erfreulich ist auch, daß diese Wissenschaft in der Einleitung und dem Schluß des Werkes zeigt, daß sie gut Deutsch reden kann; ist es doch nichts anderes als ein deutscher Dialekt, den die Juden in Polen und tief hinein nach Rußland als ihre besondere Sprache reden. Um so bedauerlicher ist es, daß von einer Erschließung altjüdischer Gedankenarbeit für Nichtjuden bei dieser Veröffentlichung keine Rede sein kann. Hinter der doppelten Schutzwehr eines nichtvokalisierten und nichtinterpungierten Textes verschanzt sich eine Hebräisch redende esoterische Gelehrsamkeit. Damit ist sie nun freilich vor dem gemeinen Geschrei über Fehler in Druck und Übersetzung geschützt, wie es da am lautesten tönt, wo der Haß groß und das Verständnis klein ist; aber die hohe Aufgabe, die der jüdischen Wissenschaft im gesamten Geistesleben der Menschheit gestellt ist, bleibt hier ungelöst. Es heißt nicht einen Text zugänglich machen, wenn man ihn vokalisieren kann und nicht vokalisiert, wenn man ihn durch Interpunktion dem Verständnis näherrücken kann und ihn nicht interpungiert, wenn man sowohl die textkritischen als die erklärenden Anmerkungen deutsch darbieten könnte und statt dessen in einem, mindestens unbequem gedruckten, Hebräisch gibt. Es ist wahr, dieser Bann der Absonderung wird noch jetzt von den Juden als etwas Heiliges empfunden; aber er muß durchbrochen werden. Seinen größten Erfolg hat das Judentum in der Zeit davongetragen, als ihm diese Absonderung nicht so geläufig war, als es seine heiligen Schriften in das Griechische übersetzte, als die Pforten der Synagoge sich den Gottesfürchtigen aus den Heiden überall öffneten, als Israel das Licht der Heiden sein wollte; damals hat das Judentum das Christentum aus sich geboren und damit seine Bibel zur Bibel der Völker gemacht. Jetzt muß wiederum die geistige Arbeit des Judentums auf dem ihm eigenen religiösen Gebiet in das Gesamtgefüge menschlicher Geistesgeschichte eingefügt werden. Dazu gehört freilich nicht bloß die Übersetzung in

eine indoeuropäische Sprache, sondern vor allem auch der innere Ausgleich, die lebendige Auseinandersetzung mit dem Denken und Empfinden der heutigen Kulturvölker. Gewiß hat das Judentum in dieser Richtung neuerdings vieles getan. Aber man muß bedauern, daß diese schöne Ausgabe nur den alten Weg mit besonderer Bequemlichkeit führt, aber durchaus nicht den berechtigten Forderungen einer nach allen Seiten Ausschau haltenden Wissenschaft entspricht.

Von der Gießener Mischna (Die Mischna, Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung — — herausgegeben von G. Beer-Heidelberg und O. Holtzmann-Gießen bei A. Töpelmann, Gießen) liegen jetzt folgende Traktate fertig vor: I 1 Berakot (Holtzmann); 2 Pea (W. Bauer); 4 Kilʿajim (Albrecht); 9 Challa (Albrecht); 10 ʿOrla (Albrecht). II 3 Pesachim (Beer); 5 Joma (Meinhold); 8 Rosch ha-schana (Fiebig); IV 1 Baba qamma (Windfuhr); 10 Horajot (Windfuhr). V 10 Middot (Holtzmann). Es versteht sich bei der großen Verschiedenheit des Inhaltes der Traktate von selbst, daß auch ihre Bearbeitung nicht immer genau denselben Weg gehen darf. Außerdem haben aber die Herausgeber sehr gerne dem einzelnen Bearbeiter innerhalb des abgegrenzten allgemeinen Rahmens alle Freiheit gelassen, und sie betrachten es als im Wesen wissenschaftlicher Arbeit gegeben, daß ihre Mitarbeiter nur im Ziel eindringender Erkenntnis, aber nicht in allen Einzelanschauungen übereinstimmen. Damit haben sie den getreuen Hütern jüdischer Schultradition, so wohlbekannt diesen auch der Streit der Meinungen eigentlich sein muß, eine neue günstige Gelegenheit gegeben, unschuldige Gemüter zu verblüffen, wenn etwa der Hinweis auf einige Dutzend wirkliche oder angebliche Druck- und Übersetzungsfehler nicht mehr wirksam sein sollte. Was die Gießener Mischna vor allen bisherigen Werken auszeichnet, ist dasselbe, was sie von der jüdischen Schultradition trennt: ihr religionsgeschichtlicher und universalgeschichtlicher Charakter. Daß die Äußerungen der Griechisch redenden Juden Philo und Josephus fast in allen

Einleitungen zur Besprechung kommen, ist für den Standpunkt dieser Kommentare ebenso bezeichnend wie das Achten auf den eigentümlichen Sprachcharakter der Mischna, besonders auf die in ihr vorhandenen Lehnworte. Der große Fortschritt in der sachlichen Erklärung ist z. B. bei dem Traktat Middot durch einfachen Vergleich mit der Arbeit von J. Hildesheimer (Jahresber. des Rabbinerseminars f. d. orthod. Judentum zu Berlin pro. 5637—1876) handgreiflich nachweisbar. Das Werk kann erst nach dem Kriege weitergeführt werden.

Wilh. Bacher hinterließ ein Buch: Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens. Studien und Materialien zur Entstehungsgeschichte des Talmuds (XI, 704 S. Leipzig 1914, G. Fock). Man kannte immer die staunenerregende Gelehrsamkeit Bachers; hier sieht man gewissermaßen in ihre Werkstatt. Der Verfasser der Register M. Guttmann rühmt mit vollstem Recht die in dieser Arbeit sichtbare „größte Geistesenergie". Trotzdem darf gerade der nichtjüdische Leser und Benützer nicht vergessen, daß derselbe Bacher auch sein umfassendes Werk über tannaitische und amoräische Agada neben bedeutenden lexikographisch-terminologischen Arbeiten geschrieben hat, in denen ein weitausgebreitetes Wissen von klarem Scharfsinn beherrscht ist. Guttmann meint, in diesem letzten großen Werk sei möglichst knapp zusammengefaßt, was Bacher über Konstruktion und Anlage des Talmud beobachtet habe. Aber die Aufgabe ist doch enger begrenzt. Bacher behandelt nicht den Talmud als Ganzes nach seinem Aufbau und seiner Gliederung. Vielmehr bespricht er die mancherlei termini, mit denen die Aussprüche der einzelnen Gelehrten im Talmud angeführt werden, und zählt zu jedem dieser termini alle vorhandenen Stellen auf. Diese Riesenaufgabe bringt es mit sich, daß die verschiedene Benennung der Gelehrten und die sich findenden Überlieferungsreihen und Überlieferungsketten an ihren Fundorten nachgewiesen und besprochen werden. Dabei ist der Ausdruck Talmud im weiteren Sinne

zu verstehen; mit Mischna und Gemara sind überall auch die Tosephta und die älteren halachischen Midraschim, von den haggadischen eben nur die ältesten, zusammengefaßt. Das sind „Studien und Materialien“, für deren Drucklegung man allen Beteiligten (wieder ist es „die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“; der Herausgeber ist Ludwig Blau) bei dem großen buchhändlerischen Wagnis zu hohem Danke verpflichtet ist. Den Lesern dieser Zeitschrift ist das Werk unmittelbar wichtig wegen der eigenartigen Religiosität, die aus diesen scheinbar unwichtigen und doch unendlich gehäuften Stellennachweisen erkennbar ist. Die zahllosen Schriftgelehrten, die im Talmud teils als letzte Quellen, teils als Übermittler von Normen, teils als Gegner oder Kampfgenossen bei der Disputation über solche Normen, genannt werden, sind trotz aller Freiheit des Urteils über ihre einzelnen Entscheidungen eine gewaltige, eindrucksvolle Schar ehrfurchtgebietender Gestalten, die alle bei größter individueller Verschiedenheit von dem einen Ziel der Herrschaft des Gesetzes bestimmt und in einheitlicher Schulbildung zur Erklärung und Durchführung dieses Gesetzes herangebildet sind. Dabei ist das Veraltete, Unzeitgemäße, Kleinliche der einzelnen Gesetzesbestimmung ganz und gar Nebensache; Bacher deutet diese Frage kaum an. Gott hat Israel einstmals diesen Stoff zur Übung und geistigen Verarbeitung gegeben; der Talmud zeigt, wie das alte jüdische Volk diesen Stoff reichlichst verarbeitet hat; daran hat sich der Geist des Judentums gebildet, und der junge Israelit schöpft aus dieser Quelle immer wieder die Eigenart seines Volkes. So sind Gesetzestreue, Talmudstudium und Liebe zum eigenen Volk hier aufs engste verknüpft. Wer diesen Geist aus Bachers Buch zu erkennen vermag, der weiß auch, daß der schriftgelehrte Jude nicht bloß ein „Zählender“ (S. 163) oder gar „ein mit Büchern gefüllter Korb“ (S. 240. 619) ist. Man vergleiche das Urteil über Paulus Apg. 26, 24.

Ein anziehendes Beispiel der soeben geschilderten jüdischen

Schulung gibt die erweiterte Prager Dissertation von Ernst Baß: Die Merkmale der israelitischen Propheten nach der traditionellen Auffassung des Talmud (45 S. Berlin, L. Lamm). Auch hier ist das ganze Schrifttum der Autoritäten des Talmud mit Targum und Midrasch verwendet; sogar die arabisch-jüdischen Erklärer werden beigezogen. Dabei handelt es sich nicht bloß um eine geschichtliche Untersuchung über die Art, wie der Talmud das Wesen der israelitischen Prophetie bestimmt, vielmehr soll aus Bibel und rabbinischem Schrifttum das jüdisch-richtige Bild der Prophetie gewonnen werden. Nur so versteht man, wie mit Etymologie von nabî begonnen wird, wie dann die Bibelstellen, und zwar vor allem die Gesetzesstellen!, über die Prophetie besprochen und endlich die Anschauungen der Talmudlehrer darüber untersucht werden. Dabei betrachtet Baß die rabbinische Überlieferung nicht einfach als bindend, aber doch als richtunggebend. Nun ruht diese Überlieferung gewiß auf ernster Arbeit; daß es aber nicht ohne weiteres gut ist, von ihr sich auch nur die Richtung geben zu lassen, geht daraus hervor, daß Baß zwar grundsätzlich die prophetischen Schriften für die Hauptquellen des rechten Prophetenbegriffes betrachtet, tatsächlich aber doch sich auch über die Prophetie ganz wesentlich aus Gesetzesstellen Belehrung holt, daneben nur noch aus Jer. 23, 25 f. So erscheint der Prophet vielmehr an das Gesetz gebunden, als daß er es schafft. Immerhin wirkt auch der letztere Gedanke noch nach, sogar bei der Gleichsetzung der späteren Schriftgelehrten (Chakamim) mit den Propheten. Selbst die Möglichkeit der Abänderung einer Gesetzesvorschrift mit Rücksicht auf den Augenblick wird zugegeben. Merkwürdig ist, daß der Talmud neben sittlichen Eigenschaften auch Reichtum und schönen Wuchs als Erfordernis eines Propheten betrachtet. Maimonides setzt neben seelischer Harmonie ein Ebenmaß von Verstand und Phantasie beim Propheten voraus. Das Prophetenbild der rabbinischen Überlieferung entspricht nicht der geschichtlichen Wirklichkeit der Propheten.

Dr. I. N. Epstein gibt eine kritische Einleitung zu dem gaonäischen Kommentar zur Ordnung Tohoroth, VI. 160 S., Mayer und Müller, Berlin 1915, der von seinem ersten Herausgeber I. Rosenberg mit den deutschen Rabbinern der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts und ihren französischen Schülern dem Rab Hai Gaon zugeschrieben worden ist. Epstein bezeichnet ihn als ein Sammelwerk, das vieles aus dem Mischnakommentar des Saadja († 962) aufgenommen hat. Der hauptsächlich in einer Berliner Handschrift erhaltene Kommentar beschränkt sich zumeist auf Worterklärung, gibt ab und zu eine Sacherklärung und greift nur ganz selten auf das halachische Gebiet über. Aber an 428 Stellen, d. h. fast vollständig, ist er in den Aruch aufgenommen, und Maimonides hat ihn — trotz der Einwände von Fränkel — benützt. So wurde er als selbständige Größe unnötig und ist seit dem 14. Jahrhundert fast verschollen. Für den Charakter des Kommentars ist wichtig, daß er immer nur den einfachen Sinn gelten läßt. Bei Erklärung der Mischna widerspricht er zuweilen dem Talmud und kann doch wieder eine von der Tosephta gestützte Erklärung ablehnen, weil ihr eine Talmudstelle entgegenstehe. Die dem Kommentar ursprünglich vorangestellte und überall vorausgesetzte Mischna hat mehr als unsre Mischnaüberlieferung mit der Tosephta gemein. Epstein meint, der Kommentar fuße noch ganz auf mündlicher Überlieferung sogenannter Tannaiten, die nicht bloß den Text, sondern auch ein gewisses Verständnis der Mischna weitergegeben hätten. So seien auch seine Varianten verschiedene Formen mündlicher Überlieferung, obwohl es sicher schon zu dieser Zeit geschriebene Exemplare der Mischna gegeben habe. Das letztere ist gewiß richtig; eben darum ist das Zurückgreifen auf mündliche Überlieferung sehr mißlich; der Terminus 'tanna' sagt nichts Entscheidendes aus.

Eine wundersam tiefgründige Apologie des Judentums aus dem spanischen Mittelalter bespricht Emil Berger in seinem

feinsinnigen Buch Das Problem der Erkenntnis in der Religionsphilosophie Jehuda Hallewis. Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums IV 3—4. 107 S. Berlin, Mayer und Müller 1916. Jehuda Hallewi ist der bedeutendste hebräische Dichter Spaniens, geboren um 1086 in Kastilien, dem H. Heine in seinen hebräischen Melodien nach seiner satirisch spottenden Weise ein Denkmal von zweifelhaftem Werte gesetzt hat. Hier kommt allein in Betracht Hallewis Dialog der Kusari, ein Bild aus der jüdischen Propaganda. Berger hat den religionsphilosophischen Gedankenkreis dieses Buches sehr schön geordnet und dargelegt. Hallewi unterscheidet scharf die religiöse Gotteserkenntnis, die auf Offenbarung ruht, von der durch Spekulation gewonnenen philosophischen Gotteserkenntnis, die religiös wertlos ist, weil sie den Menschen nicht Gott nahebringt. Das leistet nur die Offenbarung, sofern sie nicht bloß der Vorsehung Gottes gewiß macht, sondern auch die Handlungen genau bestimmt, durch deren Vollzug das Göttliche in der Welt wirklich wird. Diese Handlungen sind dem menschlichen Verstande nicht von sich aus zugänglich; auch die allgemein bekannten Tugenden sind nur in ihrer bestimmten Abgrenzung durch die Offenbarung gottgewollt; und die hinzugefügten besonderen jüdischen Satzungen stehn, gerade weil sie unverständlich sind, über den Handlungen die auch der Heide als wertvoll erkennt. So entspricht dem Gehorsam gegen die Offenbarung die Erfahrung der Verbindung mit Gott. Aber wie hier das Heil als von Gott gegeben gedacht und an unbegreifliche Formen gebunden ist, so ist es nach Gottes Willen auch ebenso an ein Volk und Land geknüpft, wie bestimmte Metalle und Pflanzen ihre besondern Fundorte haben. So erklärt Hallewi die Erwählung Israels und Palästinas. Dabei fügt er dem von den Arabern übernommenen Weltbild des Aristoteles einen eigentümlichen Zug hinzu: Israel bildet ihm eine Gattung über den Naturreichen der Minerale, Pflanzen, Tiere und Menschen, und zwar so, daß

der Unterschied aller dieser Gattungen durch den Unterschied der stofflichen Substrate bedingt ist, während derselbe Gottesgeist auf sie alle gleichmäßig wirkt. So kann also auch der Proselyt des Judentums erst zur völligen Gottesgemeinschaft kommen, wenn er zur Zeit des Messias auch in seiner Körperlichkeit die Art Israels durch Verwandlung erhalten hat. Diese Besonderheit besteht nun in einer Art sechstem Sinn, dem „verborgenen Auge", wodurch der Prophet das dargebotene Göttliche zu sehen vermag. Da aber nur sittlich freien, harmonischen Gottsuchern die Prophetie zuteil wird (vgl. die oben besprochene Schrift von Baß), sind die Propheten auch wieder die Führer und Häupter Israels. Aber Gesamtisrael hat am Sinai die schlechthin wunderbare Gottesoffenbarung erlebt, und dieses Erlebnis dauert bis in die Gegenwart, durch vielstimmige Überlieferung bezeugt, fort. In der Versenkung in diese Überlieferung und in der peinlichen Erfüllung der Gottesgebote erlebt der Jude seine Verbindung mit Gott und die Herrlichkeit seines Glaubens. — Bedeutsam ist bei Hallewi die Abwehr philosophischer Begründung der religiösen Gotteserkenntnis, die Betonung der dauernden Verbindung des Frommen mit Gott. Er verteidigt durchaus die Überlieferung, in der seine Frömmigkeit lebt; er verteidigt sie aber, indem er sie geschickt in das von Aristoteles und den Neuplatonikern her bei den Arabern gültige Weltbild einordnet. Am klarsten wird das wohl da, wo zuerst ein Philosoph nach Aristoteles den Unterschied zwischen Neger und Philosophen dartut, ehe dann der jüdische Meister den natürlichen Unterschied zwischen den Völkern und Israel klarlegt. So gewinnt Hallewi das Recht, die Philosophen seines Volkes zurückzuweisen, die das Judentum nur so weit gelten lassen wollen, als sie es durch ihre Spekulation meinen konstruieren zu können. Auch mit einem urkundenfreien Judentum, wie es schließlich Berger fordert, wäre also Hallewi niemals einverstanden gewesen.

Von Benzion Kellermann liegen zwei Teile seiner Über-

setzung und Erklärung der „Kämpfe Gottes von Lewi ben Gerson“ vor — Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums III 1. 2 (Bd. I, XVI und 305 S.), V 1—3 (Bd. II, X und 352 S.) Berlin, Mayer und Müller 1914. 1916. Bd. I enthält, nach Vorwort und Einleitung des Übersetzers, die Einleitung und den Traktat von der Unsterblichkeit, dazu als Endnoten zwei ausführliche Abhandlungen („Zur Theorie der Emanation“ und „Das Universalienproblem“), endlich nach cod. Parma R 208 des Averroes Ansicht über die spekulative Kraft in hebräischer Übersetzung. Bd. II bringt die drei Traktate über die Offenbarung der Zukunft, über das Wissen Gottes und über die Vorsehung mit einer Endnote über „Licht und Logos bei Philo“. Die geistige Arbeit des Übersetzers ist bewundernswert, auch wenn die Übersetzung zu Ausstellungen Anlaß geben könnte. Referent will nur mit aller gebotenen Zurückhaltung darauf hinweisen, daß durch Verdeutschung der oft überstark gehäuften griechischen und lateinischen Terminologie das Verständnis gefördert worden wäre. Im 2. Band hat die Revision des Textes nach den Handschriften unter dem Weltkrieg gelitten; aber die Übersetzung des schwierigen Textes und seine eingehende Erklärung durch tiefeindringende, die geschichtlichen Zusammenhänge nach allen Seiten klarstellende Noten bei beständiger Auseinandersetzung mit der gelehrten Forschung ist eine so wertvolle Gabe, daß der durch die Zeitverhältnisse angerichtete Schaden leichter ertragen wird. Der Gersonide (1288—1344) ist wegen seiner Freiheit gegenüber der Überlieferung innerhalb des Judentums eine auffallende Erscheinung. Er nennt sein Buch Kämpfe Gottes, denn „es sind Kämpfe des Ewigen, mit welchen wir die falschen Ansichten der Früheren bekämpfen“. Die Spekulation steht ihm hoch über der praktischen Betätigung (I 43), wie der christlichen Scholastik die vita contemplativa über der vita activa. So glaubt er, daß der geschaffene und vergängliche menschliche Intellekt durch Erwerb der Intelligibilien gleich diesen ewig

werde. Dieses ewige Leben ist nach Abstreifung der vergänglichen Seelenteile um so glücklicher, je mehr und je wichtigere Intelligibilien einer vorher in sich aufgenommen hat. Hier ist das Judentum von fremden Gedanken erdrückt, wenn auch Gersonides einen Ausgleich mit der Thora für möglich hält und sich nicht ohne Grund auf den Midrasch (Gen. r. 3,6) beruft, dessen Gedanken schon bei Paulus 1. Kor. 13, 9. 10 anklingen. In der Endnote des 2. Bandes wird Philo als Gewährsmann der in der arabisch-jüdischen Philosophie allgemein behaupteten Identität zwischen Intellekt und feiner Materie erwiesen. Er vollzieht die Synthese zwischen der mythisch-religiösen Emanations- und Engelsanschauung und dem philosophischen Logosbegriff, indem er dem „Licht" zentrale Stellung einräumt. So wirkt also Philo im spätern Judentum fort. Das dürfte durch Philos Einfluß auf die Kirche (johanneische Schriften, Hebräerbrief) vermittelt sein. Übrigens stört es, daß Kellermann immer Origines statt Origenes schreibt.

Der zweite Sammelband zur Erinnerung an den siebenhundertsten Todestag des Maimonides ist von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums unter Leitung von J. Guttmann 1914 herausgegeben worden; der erste Band erschien 1908; auch jetzt gilt das Werk noch nicht als abgeschlossen (Moses ben Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluß — durch W. Bacher, M. Brann, D. Simonsen unter Leitung von J. Guttmann B. II S. VIII, 358 Leipzig, G. Fock, 1914). Den Band eröffnet ein genaues Lebensbild des Meisters von S. Eppenstein mit einer Ergänzung durch A. Berliner: Zur Ehrenrettung des Maimonides — er ist sicher niemals zum Islam übergetreten. Dann finden sich zwei Arbeiten des vor Ausgabe des Bandes verstorbenen W. Bacher: „Die Agada in Maimunis Werken" und „Zum sprachlichen Charakter des Mischne Thora". Man kennt Bachers Art, oft nur die gelehrte Notiz mitzuteilen, ohne Inhalt und Bedeutung des Bemerkten selbst anzugeben. Das stört zuweilen; aber Bacher ist so reich, daß er

trotzdem viel gibt. Ähnlich gearbeitet ist Michael Guttmanns Aufsatz: Maimonides als Dezisor; es ist merkwürdig, daß bei aller Betonung der Selbständigkeit des Meisters daran nicht gedacht wird, daß er bei einer Streitfrage ohne Rücksicht auf Zahl oder Ansehen der Vertreter der gegenteiligen Meinungen rein aus der Sache heraus seinen Bescheid gegeben haben könnte. Auch hier erkennt man die Gewalt der ehrfurchtgebietenden Überlieferung über das jüdische Gewissen. E. Baneth folgt den Berechnungen des Maimonides als Chronologen und Astronomen. Verwandt sind die beiden Arbeiten von Jakob Guttmann über „Die Beziehungen der Religionsphilosophie des Maimonides zu den Lehren seiner jüdischen Vorgänger“ und von Ludwig Blau „Das Gesetzbuch des Maimonides historisch betrachtet“. Aus J. Guttmann ersieht man, daß mit Maimonides der Rationalismus gesiegt hat; Blau zeigt, wie der Mischne Thora den Talmud nicht erklärt, sondern ersetzt.

Mieses, D. Jos.: Die älteste gedruckte deutsche Übersetzung des jüdischen Gebetbuches a. d. Jahre 1530 und ihr Autor Anthonius Margaritha, Wien, R. Löwit (57 S.) 1916 weist in gründlicher literarhistorischer Untersuchung nach, daß der Verfasser der 1530 zu Augsburg erschienenen polemischen Schrift „Der gantz Jüdisch glaub“ Anthonius Margaritha gewesen ist, der Sohn des Samuel Margolis, Rabbiners in Regensburg, und der Enkel des Jakob Margolis, eines bekannten Rabbiners in Nürnberg, der vielleicht zuletzt auch in Regensburg gelebt hat. Anthonius selbst war 1522 getauft und Lehrer des Hebräischen in Augsburg, Leipzig und Wien. Gegenüber einer höhern Einschätzung, deren sich Margaritha bis jetzt erfreute, zeigt Mieses, daß sein Werk im ganzen nur eine Umarbeitung des *opus aureum* des Victor von Carben (Köln 1509) und hauptsächlich nur wegen der in es aufgenommenen deutschen Übersetzung des jüdischen Gebetbuches bemerkenswert ist. Diese Übersetzung wie das ganze Werk des Margaritha leidet an einer Unkenntnis des Hebräischen, die bei der Herkunft des Mannes

aus einer Familie angesehener Rabbiner und bei offensichtlicher häuslicher Gewöhnung an hebräische Sprache und Schrift auffällt. Wenn Margaritha das Gute im Talmud aus dem Neuen Testament herleitet, so folgt er dem Gedanken, der schon sehr frühe in jüdisch-apologetischem Sinn verwendet wurde; so sollten Sokrates und Plato von Moses und den Propheten gelernt haben.

Eine sehr reichhaltige *Festschrift zum siebzigsten Geburtstage Jakob Guttmanns* gab der Vorstand der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums heraus, Leipzig, G. Fock (XVI, 283 S) 1915. *Herm. Cohen* handelt über den heiligen Geist (besser: Geist der Heiligkeit), der Gott und Menschen so vereinigt, daß die Sünde gegen diesen unzerstörbaren Charakter des Menschen nichts ausrichten kann. Gott ist mit dem Menschen korrelativ verbunden, er muß ihn schaffen; die Heiligkeit wäre zwecklos bei Gott, wenn sie nicht ihre Nutzanwendung fände beim Menschen; die Sünde kann niemals bewirken, daß Gott den Menschen von seinem Angesicht verwerfen, daß er ihn der Korrelation mit Gott berauben könnte. Erbsünde und persönliche Mittler werden abgewiesen. — Dr. *Cohn-Eschwege* bespricht die Weltschöpfung in der Sapientia Salomonis. Zur Erklärung von 11, 18 *ἐξ ἀμόρφου ὕλης* dient die Aussage des Gersonides, man könne mit gleichem Recht lehren, die Welt sei aus etwas, wie, sie sei aus nichts geschaffen, da der Urstoff jeder Gestalt entbehrt habe. Gestaltloser Urstoff sei den Peripatetikern selbst ein *μὴ ὄν*. Aber so verteidigt der Gersonide doch nur die unjüdische Annahme eines Urstoffs. — *Julius Guttmann* führt Chasdai Creskas als Kritiker der aristotelischen Physik vor. Creskas widerlegt die Beweise des Aristoteles von der Endlichkeit der Welt und behauptet die Unendlichkeit des Raums, ein Vorläufer des durch die Philosophen der Renaissance verkündeten Weltbildes, aber ohne eigne Naturkonzeption und ohne Nachwirkung. — S. *Horovitz* gibt drei Beiträge zur Attributenlehre Maimunis; das

Alter des Problems wird aus Siphre Num. 153 nachgewiesen; die Nachwirkung von Maimunis Attributenlehre wird an Senussi, einem islamischen Theologen des 15. Jahrh., gezeigt; zuletzt wird Maimunis terminus für Synonyma festgestellt. — Über „Gott und Mensch“ handelt Julius Lewkowitz-Berlin. Er kämpft gegen Herm. Cohen, der in Verteidigung der göttlichen Transzendenz von einem Erleben Gottes nichts wissen will, und behauptet Gottes Transzendenz als sittliche Aufgabe und Gottes Immanenz als sittliche Kraft. Trotzdem kämpft er gegen die christliche Gnadenlehre. — Auch Alb. Lewkowitz-Breslau kämpft gegen Herm. Cohens Rationalismus „Zur Methode der Religionsphilosophie“. — M. Steckelmacher zeigt als Gründe der jüdischen Sympathien für die Kantische Philosophie, daß Kants Erklärung der Raum- und Zeitanschauung dem philosophischen Verständnis des jüdischen Gottesgedankens und Unsterblichkeitsglaubens erst den Schlüssel lieferte, daß seine Erklärung der Willensfreiheit einen jüdischen Leitgedanken sicherstellte, daß sein kategorischer Imperativ den Forderungen der Propheten entsprach, daß auch das jüdische Zeremonialgesetz in Kants Forderung einer Übung zur sittlichen Kultur eine Stütze findet, und daß Kants Gedanken vom ewigen Frieden den Bildern des Messianismus entsprechen. Der S. 104 angeführte Satz Kants „werdet nicht der Menschen Knechte!“ stammt übrigens von Paulus 1. Ko. 7, 23. — Ph. Bloch (Rom und die Mystiker der Merkaba) erklärt zwei Legenden des Buchs Hechaloth über die zehn Märtyrer und R. Chananja ben Teradjon durch Hinweis auf Gregorovius' Geschichte Roms usw. Bd. II 4. 35, ohne einen Beweis geben zu können. — J. Horovitz will überall für cheber 'ir, da cheber im Rabbinischen sonst nicht vorkommt, chaber 'ir lesen; der Ausdruck habe manchmal durch Gewohnheit eine erweiterte Bedeutung; vielleicht sei an diesen Stellen auch rechob ha 'ir zu lesen. Übrigens steht cheber oder chaber hajehudim auch auf den Münzen der Hasmonäer Judas Aristobul und Alexander Janai. — N. A. Nobel bespricht die tal-

mudische Auffassung des concursus delictorum, u. zw. die Realkonkurrenz bei strafrechtlichen und rituellen Vergehungen. — I. Theodor gibt „Drei unbekannte Paraschen aus Bereschit rabba" nach einer Vatikanischen Handschrift heraus, die ganz im Stil des alten Midrasch sein ursprünglicher Schluß sind, der später durch die homilienartig gehaltenen fünf letzten Paraschen der bekannten Überlieferung verdrängt wurden. — Leop. Cohn (Pseudo-Philo und Jerachmeel) zeigt gegen M. Gaster, daß die mit Pseudo-Philos *antiquitates biblicae* übereinstimmenden Stücke der Chronik des Jerachmeel ben Schelomo nicht das hebräische Original der *antiquitates biblicae* sein können. — I. Elbogen schildert Abraham ibn Daud (saec. 12 m.) als ersten jüdischen Geschichtschreiber größeren Stils im Mittelalter; er schrieb 1. Geschichte Roms bis auf Gregor I. und den Westgoten Rekkared; 2. Geschichte der Könige Israels unter dem zweiten Tempel von Alexanders Tod bis auf Titus (nach Josippon, Talmud und Midrasch); 3. Geschichte der Tradition von der Schöpfung bis auf seine Zeit (nach Bibel, Mischna Abot und späteren Quellen). Ibn Daud schreibt schön, aber kritiklos, voll Haß gegen die Karäer. — A. Freimann bezeichnet Paulus de Heredia — in Aragon, saec. 15 m. — als Verfasser der kabbalistischen Schriften Igeret ha-Sodot und Galie Raze. Nach der letzteren bedeutet das Tetragramm den christlichen Trinitätsglauben. — D. Simonsen gibt Maimoniana, unveröffentlichte Gutachten Maimunis gottesdienstlicher und zivilrechtlicher Art heraus. — M. Brann erzählt „Etwas von der schlesischen Landgemeinde", vom Wiederaufkommen der Juden in Schlesien während des Dreißigjährigen Kriegs, von ihrer Not seit dem Verrat des ehrsüchtigen S. Mandl, bis unter Friedrich d. Gr. nicht bloß die Zahl der Steuern ins Ungemessene wächst, sondern auch das Gesetz streng durchgeführt wird, daß nur ein Sohn heimatberechtigt bleibt. Aus dieser gedrückten, erst im 19. Jh. freier gestellten schlesischen Judenschaft stammt auch J. Guttmann. — A. Lewinsky sammelt aus dem Hildesheimer Relationscourier 1748—1754 die Notizen

über die Juden: Zur Geschichte der Juden in Deutschland im 18. Jahrh. nach Hildesheimer Zeitungsstimmen. — Endlich geben M. Sobernheim, der mit einem Regierungsbauführer in Aleppo gewesen ist, und E. Mittwoch vier hebräische Inschriften von Stiftern aus der Synagoge von Aleppo heraus aus den Jahren 833, 1404, 1414, 1417 n. Chr. (die Zeitbestimmungen sind in der Seleucidenära gegeben). Schöne Abbildungen der Synagoge sind beigefügt.

Das Buch von Martin Buber, Vom Geist des Judentums, Leipzig, Kurt Wolf, 192 S. 1916 kann hier besprochen werden, weil es auch reichlich auf die Geschichte des Judentums eingeht. Es sind sechs Kapitel, die sich trotz verschiedenen Ursprungs wohl zusammenschließen: Der Geist des Orients und das Judentum, Jüdische Religiosität, Der Mythus der Juden, Die jüdische Mystik, Rabbi Nachman von Bratzlaw und Das Leben der Chassidim. Buber fühlt sich als Ketzer des Judentums; aber wenn der Jude überhaupt als Orientale dem motorischen, zentrifugalen Typus angehört, dem die Umkehr Lebensaufgabe ist, so waren immer die Ketzer des Judentums seine schöpferischen Geister; fordert jüdische Religiosität, sich selber wie einen trägen Erdenkloß in die Hand zu nehmen und zu einem Menschen zu kneten, so war das offizielle Judentum die allzeit herrschende Unkraft; aber Kämpfer waren Moses, die Propheten, die Agada, die Essäer, das Urchristentum, die messianischen Bewegungen und die jüdische Mystik. So hat auch der Rabbinismus das jüdische Ideal entmannt, indem er den Mythus bekämpfte. Auch der Jude muß mythisch von der Wirklichkeit als Offenbarung des Gotteswillens erzählen; er weiß, daß der das Göttliche in den Dingen erweckt, der sie in Weihe empfängt und sich in ihnen heiligt. Aber in seiner Abkehr vom Rabbinismus sucht Buber doch mit echter jüdischer Frömmigkeit Anschluß an eine ehrfurchtgebietende Überlieferung, die ununterbrochene Überlieferung jüdischer Mystik. Das Streben nach absoluter Gerechtigkeit bei Moses und den Propheten,

nach absoluter Liebe bei Jesus und Paulus, nach absoluter Wahrheit bei Spinoza und nach Vermählung mit Gott bei Philo und der Kabbala gehören in eine Linie; lebendig wirksam ist aber für Buber noch die Mystik des Isaak Lurja um die Mitte des 16., des Baalschem um die Mitte des 18. und des Rabbi Nachman ben Ssimcha von Bratzlaw zu Anfang des 19. Jahrhunderts. Das Ziel dieser Mystik schildert Buber in seinem letzten Kapitel als Inbrunst, Gottsuchen, Intention, Demut. Aber neben dieser innerlichen Frömmigkeit hat Buber, getreu seinem Drängen auf Verwirklichung, ein recht bestimmtes politisches Ziel: Der Jude ist Orientale, und der Orient muß der Welt erhalten bleiben; seinen Beruf unter den Völkern kann das Judentum nur erfüllen, wenn es wieder einwurzelt auf der schmalen kanaanitischen Erde. Deutschland als Land der Bibel und der Wirksamkeit von Spinoza, Marx und Lassalle wird aufgerufen, die Wünsche des Zionismus erfüllen zu helfen (S. 46—48).

Hagiographisches

Von H. Günter in Tübingen

Im Mai 1913 trug mir R. Wünsch die Berichterstattung über die bei der Redaktion des Archivs einlaufenden Hagiographica an. Seitdem sind fünf Jahre vergangen unter Umständen, die mir eine Rechtfertigung der Verzögerung ersparen, und die es auch verständlich machen, daß nicht allzuviel zu berichten ist. Die Mehrzahl der mir vorgelegten Bände ist noch vor dem Krieg erschienen.

Zeitlich und stofflich obenan steht die Studie des Bollandisten Hippolyte Delehaye über die Anfänge des Märtyrerkults.[1] Die Untersuchungen sollen eine Antwort auf E. Lucius-G. Anrich, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche (Tübingen 1904), sein, waren aber, wie das Vorwort sagt, nach Stoff und Form längst vorbereitet, so daß die Auseinandersetzung mit dem Vorgänger nur in ein paar Schlußsätzen (c. IX: *déductions et systèmes* p. 461—478) sich vordrängt. In den einleitenden vier Kapiteln allgemeiner Entwicklungsfragen hat Lucius den Bollandisten das eine und andere Problem anders anfassen oder überhaupt anfassen geheißen. Was Delehaye aber eigentlich wollte, die Statistik des Märtyrerkults des Ostens und Westens bis zum Schlusse des 6. Jahrhunderts unter umfassendster Ausbeutung der Martyrologien, ist etwas durchaus Selbständiges und hat so auch nur von dem Bollandisten geleistet werden können, c. V—VIII (p. 169—460) *les principaux centres du culte des martyrs; l'orient* (c. V, VI), *Rome et l'Italie* (c. VII), *la Gaule. l'Espagne, l'Afrique* (c. VIII). Am liebsten hätte D. eine geschlossene Statistik der ganzen römischen Welt um das Ende

[1] *Les origines du culte des martyrs.* Bruxelles 1912.

des 6. Jahrhunderts geboten, wo alle Kultformen festliegen, die Aufeinanderfolge der Feste in allen Diözesen, die Märtyrer-Kirchen, die Bedeutung der Reliquien. Aber dafür reichte das Quellenmaterial, Reiseberichte, Inschriften, Chroniken, bei weitem nicht aus. Die ältesten geschichtlichen Anhalte ließen von Kleinasien ausgehen, wo zugleich die Entwicklung am leichtesten verfolgbar ist, von Provinz zu Provinz, dann nach Palästina, Syrien (mit der Märtyrer-Stadt Antiochien), Mesopotamien; Persien, Arabien, Assyrien ließen sich vorerst nicht mit dem gleichen Erfolg durchwandern. Kap. VI führt nach Ägypten, den griechischen Inseln, Griechenland, Byzanz, Thrakien, Mösien, Dalmatien, Pannonien, Norikum, Rhätien. Kap. VII bot Anlaß zur Prüfung der römischen Quellen, Martyrologien, Index oleorum, Legenden. Der römische Kult kommt hinter dem orientalischen drein; im 2. Jahrhundert, wo der Osten schon voll der Belege ist, meldet Rom noch nichts. Die römische Kirche feiert keine Gemeinde-Anniversarien. Kein Märtyrer aus der Zeit vor den Verfolgungen des 3. Jahrhunderts ist in den Martyrologien aufgeführt — mit Ausnahme der Apostel. Und auch für die ältesten Namen eines Callistus, Pontian, Hippolyt stellt D. eine spätere Fixierung (zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts) fest. Die Namen der hl. Petrus und Paulus in der Depositio martyrum sind kein Beweis für eine liturgische Feier vor dem 2. Jahrhundert, ebensowenig für die Depositio im Vatikan bzw. an der via Ostia (p. 352 ff.). S. 310 ff. bieten eine sorgfältige straßenweise Statistik der römischen Märtyrergräber, deren Kult zunächst rein lokal blieb. Wie dann die Märtyrer allmählich die ganze Stadt und das Land sich eroberten, dafür einige Anhalte S. 337 ff. Von Rom geht die Wanderung über die Campagna (Neapel, Capua, Nola!) nach Apulien, Kalabrien, Sizilien, Sardinien, Korsika, Sabinum, Picenum, Umbrien Tuscien, Emilia (Ravenna!), Istrien, Venetien, Transpadanien. Für Gallien übernimmt im wesentlichen Gregor von Tours die Führung. Spanien ist wieder unsicherer Boden; immerhin reichen Prudentius das Hieronymianum, örtliche Kalendarien aus. Und schließlich

Afrika — *sanctorum martyrum corporibus plena* (Augustin) — mit seinen köstlichen, unvergleichlichen Märtyrer-Akten, Martyrologien, epigraphischen Denkmälern, seinem Cyprian und Augustin. Überall finden wir uns auf den ältesten Spuren kirchlichen Lebens. Auf Schritt und Tritt setzt sich D. mit den Quellen, vorab den Martyrologien auseinander, deren Kenntnis durch D.s Buch wesentlich gefördert ist: hier erwies sich seine Meisterschaft. Aber auch darüber hinaus: wer Heiligen-, Kirchen-, Kultur- und Ortsgeschichte treibt, wird das Buch sich ansehen müssen. S. 457f. streift D. die Frage nach der ungefähren Zahl der Märtyrer, um sie angesichts der Berechnungs-Anhalte aber sofort wieder fallen zu lassen. *Il suffit largement à la gloire du christianisme que le nombre des martyrs soit celui que nous relevons dans des témoignages indiscutables* (p. 459).

Dem Kern des Buches vorgelagert sind, wie gesagt, ein paar Kapitel allgemeiner Entwicklungsfragen, die von selbst auf umstrittenen Boden führten, in manchen Dingen größere Klarheit schaffen, in anderen kaum weiterführen konnten. Lucius hatte beweisen wollen, daß der ganze Heiligenkult in antiken Anschauungen wurzle, und daß im besonderen einzelne Heilige an einzelnen Orten unmittelbar die Erbschaft gefeierter Kriegs-Heil- und Orakelgottheiten übernommen haben. Mit dem Stoffkreis dieser ersteren These decken sich D.s Ausführungen der Kap. I—IV: *la dignité du martyre, l'anniversaire et le tombeau, développements du culte des martyrs, l'invocation des martyrs*: Das wesentliche Ergebnis: die Kult-Formen der Antike und des Frühchristentums sind vielfach identisch, die Gedanken sind grundverschieden. I. Der antike Heros ist der Mann der Tat, des äußeren Geschehens, der Märtyrer der Held des Geistes. Der Märtyrer ist der vollkommene Christ, der Sieger über die Welt, mit dem Hochgefühl des Triumphes mitten in den Qualen. Die Antike hat keinen Heros vom Schlage des Ignatius von Antiochien. Die Martyriums-Begeisterung des jungen Origenes ist etwas Neues. Zu diesem Standpunkt befähigte das Bewußt-

sein, der Glaube an übernatürlichen Beistand. „Ein anderer in mir wird für mich leiden“, sagt Felicitas. Diese Gemeinschaft mit Christus gibt dem Märtyrer den Charakter der Heiligkeit, *μακάριος, beatus, beatissimus, benedictus;* er wird *„dominus“*, ein Stück „Herr“, Christi (S. 17). So wird er der Verehrung würdig. Und die Würde gibt Vorrechte: seinen Märtyrern versagt Gott keine Bitte, und die Kirche kann ihnen nichts abschlagen. Sie werden um ihre Fürbitte bei Gott angegangen, und sie selbst treten vom Gefängnis aus oder bei nichttödlichem Verlauf für lapsi ein, in einem Umfang, der gelegentlich zum Mißstand wurde (p. 18f.). Die den Prozeß Überlebenden erhielten eine Sonderstellung in der Kirche, Ämter, wieder mit Mißbrauch und Betrug im Gefolge. Also das Martyrium erklärt die Verehrung. II. Die Verehrung nach dem Tod wird zum Kult, dessen Formen zunächst ohne bestimmten Ritus die Umstände bestimmen im Anschluß an lokale Begräbnis- und Totenfestgebräuche. Hier läge die erste sachliche Berührung mit der Antike, die gemeinsame Jahrestag-Feier und das Grab als Mittelpunkt. An die Stelle des antiken Geburtstags-Anniversariums tritt im christlichen Kult alsbald der Todes- bzw. Begräbnistag (*depositio*). Und während das heidnische Anniversarium Sache der Familie war, charakterisiert den Märtyrerkult die Beteiligung der ganzen Gemeinde. Damit wird der Kult verewigt. Die Jahrestag-Listen werden zu Martyrologien mit Todestag und Beisetzungsort. Die Märtyrer-Gräber reihen sich an die andern christlichen an ohne Vorrecht; eigene Märtyrer-Koimeterien gab es nicht. Die würdige Feier skizziert eine *Oratio ad sanctorum coetus* vor dem Nicänum (S. 50). Mit dem Kirchenfrieden nahm auch der Kult freiere Formen an. Um die Wende des 4./5. Jahrhunderts ist die Entwicklung in ihren späteren Bahnen; Einzelmomente sind kaum zu bestimmen. Jetzt entsteht die panegyrische Literatur, und nun auch eigene Märtyrer-Heiligtümer. Vor Konstantin ist kein Martyrion möglich (S. 56). III. Die neuen Zeiten brachten die Translationen und

Reliquien-Verteilungen; sie sind zuerst orientalischer Brauch, während der Okzident und im besonderen Rom an den alten Vorschriften zugunsten der Unverletzlichkeit des Grabes festhielt. Das 6. Jahrhundert unterscheidet immer noch einen *mos Graecorum* und die *consuetudo sedis apostolicae.* Die erste Translation, die erwähnt ist, ist die des hl. Babylas durch den Cäsar Gallus 352. Konstans nahm reiche Reliquien aus Rom nach Konstantinopel (S. 65ff.). Wo im Westen von Fortschaffungen die Rede ist, handelt es sich nur um *brandea* (S. 62). Daß Teilungen im Osten früh Brauch waren, zeigt das Testament der Vierzig; aber auch da mag es sich vielfach um bloße *σύμβολα πάθους* gehandelt haben (S. 75). Mailand und St. Ambrosius stehen unter orientalischem Einfluß (S. 79ff.). Mit den Translationen und dem Reliquien-Austausch stellten auch die Inventionen sich ein, die Auffindung unbekannter Märtyrer und Gräber auf Grund von Visionen, Offenbarungen und Wundern, die dann wieder viel zur Popularisierung des Kultes beitrugen. Was Delehaye hierüber geschrieben hat, besonders das Kapitelchen über die berühmten Mailänder Inventionen der Tage des hl. Ambrosius und Augustinus (S. 90ff.), reizte ebenso durch seine Zurückhaltung wie durch seine Andeutungen zu erneuter Vornahme. Nachdem zunächst jede Kirche die eigenen Märtyrer gefeiert hat, unter Ausschluß fremder, beginnt mit dem 4. Jahrhundert der Austausch, unter vielfacher Verschiebung, Vermischung und Verwechslung der Daten von Martyrium und Depositionen und Verschiebung auch der Festdaten. Gleichzeitig entsteht neben dem Märtyrer-Anniversar die Jahrtagliste der Bischöfe, die depositio episcoporum, erst selbständig, dann ineinandergereiht. Und ihnen schloß sich die Eintragung von Heiligen des Neuen und Alten Testamentes, der Patriarchen und Propheten und schließlich der Asketen und anderen Heiligen an; denn den Märtyrer macht nicht so fast die Todesart aus als die Gesinnung (S. 116). Die Kirchenväter zeigen diese ganze Entwicklung noch vor dem Ende des 4. Jahrhunderts abgeschlossen.

IV. Der Glaube an die Möglichkeit einer Heiligen-Fürbitte bei Gott hat die praktische Anrufung zur Folge. Auch der Glaube ist antik (S. 120/3). Aber die christliche Praxis kommt aus der spezifisch-christlichen Theorie. Die auf die Sicherheit und den Schutz des Grabes hinzielenden, mit den Akklamationen verwandten Anatheme sind völkerpsychisch (*si conforme à la nature*), also wieder heidnisch und christlich (S. 138). Daß der Kult sich an das Grab anschließt, ist selbstverständlich. Den Reliquien als solchen aber ist besondere Kraft erst mit der Zeit beigemessen worden. Auch dafür liegen Zeugnisse seit dem Ende des 4. Jahrhunderts vor. Und die Kraft überträgt sich durch Berührung auf andere Gegenstände: *brandea*. Die Kraft der Reliquie erprobt sich an Besessenen und durch Heilungen (S. 142—158). Der Kult legte die Buchung dieser Wunder nahe: so entstanden die authentischen libelli unter Bischofs-Kontrolle. Ihre Fortführung ist die mittelalterliche miracula-Literatur. Übrigens: *quel que fût à toute époque le goût du peuple pour le merveilleux, on ne parvint jamais, même au moyen-âge à donner un sérieux crédit aux recueils de miracles* (S. 158). In den Schutz des Märtyrergrabes begibt man sich auch im Tode durch Beisetzung an hl. Stätte, *ut dum illos tartarus metuit, nos poena non tangat* (S. 163), auch das ein heidnischer Brauch, der bald seine Tadler fand (S. 164). Und auch in der Entlehnung der Märtyrer- und Heiligennamen ging das Heidentum voran; sie soll dem Gefühl besonderer Verehrung Ausdruck geben.

Ich habe D. umfassend das Wort gelassen. Es kam so am besten zur Geltung, welche Fülle von religionswissenschaftlichen Fragen da erörtert ist, und wieviele Berührung zwischen Antike und Christentum festgestellt werden konnte. Nicht alles ist restlos erledigt; das liegt am Charakter theologischer Probleme. Aber einen Delehaye Grundsätzliches aus seinem Fache vortragen zu hören, bietet mindestens die Sicherheit verlässiger Orientierung über den Stand der Frage für 1912. Inzwischen ist dem Märtyrer, seinem Wesen und der Geschichte

des Titels so viel Aufmerksamkeit unter so verschiedenen Gesichtspunkten und mit so auseinandergehenden Ergebnissen zuteil geworden — vgl. Schlatters Beiträge zur Förderung christl. Theol. 19 (1915) 3; Krüger in d. Zeitschr. für die neutest. Wiss. 17 (1916); Holl und Reitzenstein im Hermes 52; Dörgens im Katholik 98 (1918); Corssen und Holl in d. Neuen Jahrb. für d. klass. Altertum 35 (1915), 37 (1916) —, daß nur eine neue grundsätzliche Vornahme dieses Kapitels Sicherheit wird schaffen können.

Als abschließend gelten kann das Ergebnis des Schlußkapitels IX gegen Lucius' Götter-Christianisierungs-These. Einmal handelt es sich bei den Märtyrern, Asketen, Bischöfen um bestimmte Individualitäten. Die weitaus größte Mehrzahl der Märtyrer der D.schen Statistik ist historisch erweisbar. Die Fälle, die ihre Bekanntschaft „Offenbarungen" verdanken, also zweifelhaft bleiben, betreffen entweder „Reliquien" von anderweitig bekannten Heiligen, oder die neuen Namen bieten keinen Anhalt zum Vergleich mit irgendwelchen Gottheiten. Die Unterschiebung christlicher Heiliger an Stelle von Göttern im Dienste der Mission ist in keinem Fall erwiesen. Überall ist Kampf die Losung, nicht Anpassung; man stellte Altar gegen Altar, Basilika gegen Tempel. Dagegen ist die Übertragung antiker Einzelmotive auf christliche Heilige häufig genug; eine altbekannte Sache. Aber St. Lucian ist nicht um der Delphinsage willen Arion. „Der Olymp ist nicht in Masse verchristlicht und nicht im kleinen umgestaltet worden; aber über einige Heilige hat die Legende einen Schein von Heidentum geworfen." Und ganz offensichtlich sind die äußeren Formen des Kultes der Antike entlehnt, der Gebrauch von Weihrauch, Kerzen, die Wallfahrten, Exvoto, Translationen, Inventionen: Beobachtungen übrigens, die seit Hieronymus und Augustinus erörtert sind. Die Kirche konnte sich der herkömmlichen Formen als eines zweckmäßigen Ausdrucksmittels ihrer eigenen Ideen bedienen. Der Fall liegt ja nicht so, als ob nur der Hellenismus die Formen hätte übermitteln können. Der Heraus-

geber der Luciusschen „Anfänge des Heiligenkultes", G. Anrich selbst hat sich in dem unten zu besprechenden „Hagios Nikolaos" inzwischen Delehaye angeschlossen. Vgl. auch L. Radermacher „Hippolytos und Thekla": Wiener S.B. 182 (1916) III 91 f.

Mit Delehaye berührt sich aufs engste ein schon 1909 „in allem Wesentlichen vollendetes", 1913 noch ohne Fühlung mit Delehaye erschienenes Buch von Peter Dörfler[1]: ein hübsches Zusammentreffen und durch die Übereinstimmung der Ergebnisse von verschiedenen Ausgangspunkten aus um so wertvoller. Wenn Delehaye auch die epigraphischen und monumentalen Quellen keineswegs beiseitegelassen hatte, so zeigt doch Dörfler, daß sie noch mancherlei zur Sache zu sagen haben. In der Einleitung stellt Dörfler den Totenkult in der heidnisch-klassischen Welt und die christliche Totenanrufung nebeneinander. Ihm sagen die altchristlichen Grabinschriften erst recht, wie viel Antikes da noch fortlebt — aber mit anderem Geiste erfüllt: Das Brennen von Lichtern ist christlich umgedeutet, die Spenden beim Totenmahl, der Grabbesuch, die Akklamationen geben neuen Gedanken Ausdruck. Mit den alten Formen und Resten davon, die mit dem 4. Jahrhundert sich mehren, wird freilich unter dem Volk noch lange auch die alte Vorstellung geblieben sein. Die Frage der Toten-, der Heiligen-Verehrung spitzt sich zu beim Vergleich der epigraphischen Formeln: Heiden und Christen haben ihre Toten mit den gleichen Worten angeredet und ihnen Wünsche und Bitten ins Grab nachgesandt. Kommt die christliche Anrufung aus der heidnischen? Bei aller Ähnlichkeit sind die Unterschiede wesentlich. Die pagane Invokation will eine bestimmte Gunst (*peto, ut* . . .), die christliche bittet nicht, sondern will Fürbitte: nicht *peto*, sondern *pete pro!* Und die heidnische

[1] *Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken.* Mit 5 Abbildungen. München 1913 (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München. Hrg. von A. Knöpfler. IV. Reihe Nr. 2).

stellt das *parce* in den Vordergrund. Die christliche enthält bei näherem Zusehen keinerlei Art von Devotion; der Betende kommt an die frommen Seelen heran wie ein Bruder an den Bruder. Weitaus am meisten sind es Kinder, an die die hinterbliebenen Eltern und Geschwister ihre Formel um Fürbitte richten. Die *anima innocens* kann fürbitten, hat aber nichts mit dem selbständig helfenden oder zürnenden Heros gemein. Selbstverständlich waren derartige Beobachtungen Lucius nicht entgangen, aber er hatte zwischen Heiligen- und einfachen Toten-Akklamationen unterschieden; der Wirkungskreis und das Machtgebiet der Heiligen sei zu allen Zeiten ungleich bedeutender aufgefaßt worden. Nach Dörfler wäre die Unterscheidung nicht durchführbar. Die Heiligen-Anrufung ist nicht die Fortführung des Heroenkultes, sondern das, was aus dem Bewußtsein der Gemeinschaft zwischen Lebenden und Toten der Zeit des orientalisch-hellenistischen Synkretismus überhaupt eigen war, Zeuge einer ältesten „Gemeinschaft der Heiligen". Die bildliche Darstellung bietet für die Lösung gerade dieser Schwierigkeiten nichts Entscheidendes. Der Oranten-Typ kennzeichnet nicht den Fürbitter, also besonders den Heiligen, sondern den Seligkeitsstand überhaupt, wie auch im ägyptischen Vorbild. Auf dieser allgemeinen Unterlage wendet sich nun Dörfler in einem I. Teil den Äußerungen des Kultes in der römischen Kunst und Epigraphik der ältesten Heiligen-Monumente, der Märtyrergräber zu. Ergebnis: irgendwelche Rücksicht auf Kultbedürfnisse wurde nicht genommen; Kultspuren finden sich in den frühchristlichen Märtyrergräbern nicht. Die Märtyrer wurden genau so beigesetzt wie jeder andere Verstorbene. Das Grab war in der Regel Sache der Familie oder einzelner, nicht Sache der Gemeinde; man setzte die Reste bei, wo es traf. Nicht einmal die Kennzeichnung eines Märtyrergrabes ist für die älteste Zeit anzunehmen. Der erste nachweisbare Fall der Verwendung des ausgeschriebenen Titels Martyr auf dem Grabmal des Cornelius gehört ins Ende des 3. Jahrhun-

derts, wenn nicht, was strittig ist, der Titel auch hier erst in der Friedenszeit nachgetragen wurde. Die Verwendung der Sigle führt erst recht in die Friedenszeit. Das ganze Kapitel zeugt von den großen Schwierigkeiten, die sichere Entscheidungen überall fast unmöglich machen, und über die die Begeisterung de Rossis und Wilperts anscheinend gelegentlich nur zu leicht wegging (vgl. S. 51, 59f., 63, 66f., 67). In den Anregungen und Einwürfen dieses Kapitels liegt ein entschiedenes Verdienst Dörflers. S. 70 ff. behandelt D. die naheliegende Frage, wie denn nun die späteren Inventoren und Translatoren, ein Damasus, Ambrosius die Echtheit der Gräber feststellten, um zu dem Schlusse zu kommen, daß deren Voraussetzungen eine Gewähr nirgends boten, — wie Delehaye das bei aller Zurückhaltung auch fand. Und Fälschungen und Mißverständnisse (S. 76 ff.) haben von der nachkonstantinischen bis in die neueste Zeit die Schwierigkeiten vergrößert. Die Verherrlichung der Märtyrergräber setzt erst mit dem Sieg des Christentums ein. Im Vordergrund steht die Tätigkeit des Restaurators der Katakomben, des Papstes Damasus (S. 94 ff.).

Und auch was Rom an Zeugen außerhalb der Gräber aufweist, führt nicht weiter hinauf. Dörfler handelt davon in einem II. Teil: Die Märtyrer als Beschützer und Fürbitter: a) die Inschriften, b) die Bilder. Der mit der Zeit für den Märtyrer charakteristische Ehrentitel *dominus* liegt inschriftlich nicht vor dem Ende des 3./Anf. 4. Jahrhunderts vor. Und ob er kultische Bedeutung hat, ob er den Märtyrer neben den Heros stellt, ist bei der Unbestimmtheit des Gebrauchs in der Antike mehr als fraglich. Nichts zu erschließen ist ferner aus dem *sanctus* der Inschriften, das erst mit dem 5. Jahrhundert zum *terminus technicus* der Kultsprache wurde. Dagegen spricht die Darbringung des Opfers in der Nähe der Gräber seit sicher dem 3. Jahrhundert für ein doch selbstverständliches höheres Alter von Kult. Und dann ist zweifellos auch die *sepultura ad sanctos* älter: wenn in Rom sichere Spuren dafür erst in den Anfängen des 4. Jahrhunderts

sich entdecken lassen, so ist das kein Gegenbeweis. Und wenn das Cyprians-Grab im 3. Jahrhundert zum Mittelpunkt einer Nekropole geworden ist, so muß daraus nicht auf „ein allmähliches Entstehen“ der Sitte in Afrika im 3. Jahrhundert geschlossen (Dörfler S. 140), sondern kann ebenso mit einem Bestehen des Brauches gerechnet werden. Und was in Afrika im 3. Jahrhundert nachgewiesen ist, kann auch in Rom älter als das 4. sein — in einer Sache, die auch in Rom durch den paganen Brauch vorbereitet war. Man spürt bei weiterem Vordringen mehr und mehr die schwache Seite der Dörflerschen Arbeit: sie beschränkt sich für die Beweisführung in einer Frage allgemeinchristlicher Entwicklung auf das spärliche römische Material, das nicht einmal für ein sicheres lokales Bild ausreicht. Selbstverständlich war es durchaus berechtigt, den Anfängen der Heiligenverehrung an der Hand der römischen Inschriften und Bildwerke nachzugehen. Anderes wollte Dörfler nicht. Aber allgemeine Schlüsse lassen sich aus den Ergebnissen noch nicht ziehen. Delehaye oben zeigte, wie dazu zu kommen wäre, und an C. M. Kaufmanns Handbuch der altchristlichen Epigraphik (Freiburg bei Herder 1917) hätten wir nun auch ein Hilfsmittel dazu. Wenn auch Afrika und der Orient in der Entwicklung voraus waren, so genügt doch das römische Material nicht, um den Entwicklungsabstand gegenüber den Provinzen auszumessen; dafür sind die römischen Überreste viel zu lückenhaft, zufällig. Aber ich anerkenne, daß Dörfler nicht mehr als eben einen Beitrag zur Lösung der Heiligenfrage bieten wollte. Innerhalb der Arbeit selbst aber wäre eine straffere logische Verbindung vor allem der Probleme des II. und III. Teils unter sich und mit dem ersten nichts Überflüssiges gewesen; so hat der Leser Mühe, die mitten auseinandergebrochene Arbeit selber einzurenken.

Über die weiteren Ergebnisse des II. und eines III. Teils läßt sich rascher berichten. Die Akklamationsformeln der Inschriften, im paganen und frühchristlichen Totenkult bloße Emp-

fehlungen in das Gedächtnis der Verstorbenen, werden im 4. Jahrhundert förmliche Gebete zu den Märtyrern. Die ältesten Formeln nehmen sie nicht anders denn als Fürbitter; mit dem Ende des 3. Jahrhunderts erscheinen die Märtyrer selbständig wirkend in und durch Gott, — ein Kapitel, das mancherlei Mißverständnis nebenherlaufen ließ. `Von einer Reliquienverehrung kann in Rom nicht die Rede sein, sagt D. S. 131, solange die Gräber der Märtyrer so wenig besucht und beachtet waren, daß man sie nach kurzer Zeit völlig vergaß, also für die ersten zwei Jahrhunderte. Der Schluß in dieser Allgemeinheit ist kaum berechtigt, weil er unpsychologisch ist. Freilich „Reliquien" im späteren Sinn, zerteilte und zerstreute Heiligenleiber gab es in der alten Kirche nicht. Darstellungen von nichtbiblischen Heiligen, also Märtyrern, finden sich in Rom durch die Ungunst der Verhältnisse erst aus dem vorgerückten 4. Jahrhundert sicher. Die Bilder stehen im Dienste sepulkraler Gedanken, zum Ausdruck der Jenseitshoffnungen und -vorstellungen oder des Glaubens an die Wirksamkeit der Heiligen. Gerade zu diesen Fragen vermochte D. S. 159 ff. wieder wertvolle Berichtigungen Wilperts zu bieten: die Bilder Christi mit Schriftrolle zusammen mit Heiligen und Oranten sind nicht Gerichtsszenen, sondern Himmelsdarstellungen; die Märtyrer (Apostel) sind nicht „Advokaten", sondern Geleiter. III. Teil: Die Märtyrer in der Seligkeit: bei den „Heiligen" im Himmel; die Märtyrer im Himmel ohne sepulkrale Beziehung. Der Verstorbene wird in der Akklamation den Heiligen empfohlen; bei den Seligen sein dürfen, ist der Himmel. Die Inschriften sagen das seit dem 2. Jahrhundert. Sarkophage, Epitaphien und Grabfresken zeigen Christus inmitten von Heiligen ohne oder mit Bild des Toten. Kultgeschichtlich ist damit wieder die Bedeutung des Heiligen, des Märtyrers im Leben und Sterben der Christen dargetan. Die Aufnahme der Märtyrer selbst in die Seligkeit ist durch Krönung oder Krone angedeutet, mit Christus im Vordergrund. Die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts kennt aber

auch schon eine Darstellung von Märtyrern mit Symbol, ohne Christus, das eigentliche Kultbild. Die Himmelsleiter auf Bildern ist nicht ausschließlich Sinnbild des Martyriums, sondern jedes christlichen und „überirdisch" orientierten Sterbens; Ägypter und Mithras-Symbolik und, füge ich bei, Brahmanismus und Buddhismus kennen sie ebenso. Für den II. und III. Teil wäre eine Zusammenfassung der Gedanken und Ergebnisse noch dankenswerter gewesen als zur Einleitung S. 34 ff. und zum ersten Abschnitt des I. Teiles S. 87 ff., wo der Aufbau noch übersichtlicher war.

Anrichs Hagios Nikolaos.[1] Es wird selten sein, daß der Begutachter einer rein wissenschaftlichen Monographie vom Umfang der Anrichschen am Schlusse der Durcharbeitung bedauert, daß das Buch zu Ende ist. Fast von Seite zu Seite gehen neue Fragen auf, denen der Verfasser sorgfältig nachgeht. Nach allen Seiten zweigen Nebenfragen ab, und überall folgt die Untersuchung allen Spuren bis zur Lösung oder dem seltenen non liquet, mit einer Fülle von Haupt- und Kleinergebnissen. Die Kleinuntersuchung ist mustergültig, das Urteil vorsichtig und verlässig, die Darstellung leicht und flüssig. Das Hauptergebnis ist der Nachweis, daß der Nikolaus der späteren mittelalterlichen Legende eine Kompilation ist aus dem geschichtlichen Bischof von Myra, wahrscheinlich 4. Jahrhundert, und dem geschichtlichen Abt Nikolaus von Sion, Bischof von Pinara, also ebenfalls Lykier, gestorben am 10. Dezember 564. Daß die Vita des Sioniten irgendwie Bedeutung in der Frage habe, hat als erster der calabresische Erzbischof Falconius erkannt, der 1720 in der Vaticana auf die Biographie stieß, die Verwandtschaft beider Heiligen (in der späteren Aufmachung des

[1] *Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaus in der griechischen Kirche.* Texte und Untersuchungen von Gustav Anrich. Band I: die Texte. Mit Unterstützung der Cunitz-Stiftung in Straßburg. Druck u. Verlag von B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1913. II. Band: Prolegomena. Untersuchungen. Indices, ebenda 1917.

Myrensers) sah und nun ohne weiteres die Vita des Sioniten für die *acta primigenia* des andern erklärte: der von Myra habe nie gelebt; der historische Nikolaus sei der von Sion, dessen Translation von Sion nach Myra die *acta* in Vergessenheit geraten und einen zweiten älteren entstehen ließ. Demgegenüber nun Anrich: ein in Myra und Lykien verehrter heiliger Nikolaus ist unabhängig von Kloster Sion erwiesen durch die *Praxis de stratelatis*, einen mit großer Wahrscheinlichkeit zur Zeit Justinians in Myra geschriebenen Wunderbericht (von der Rettung dreier zu Unrecht zum Tode verurteilter Feldherren Konstantins durch den Heiligen, der — obwohl noch im Leibe in Myra weilend — auf Anrufen der Verurteilten dem verantwortlichen Präfekten nächtlicherweise in Konstantinopel erscheint und unter schweren Drohungen die Freilassung der Unschuldigen fordert). Die Persönlichkeiten, der Thaiphalenaufstand als Hintergrund, das ganze Zeitbild erwiesen sich als geschichtlich. Im 6. Jahrhundert bestand sicher schon ein Martyrion des Heiligen vor der Stadt Myra gegen Andriake. Und seine bedeutende Stellung im Kult in und um Myra schon anfangs des 5. Jahrhunderts ist aus einer Reihe von Anhalten zu erschließen. Also ein Bischof N. von Myra, der älter ist, und ein Abt und Bischof, dessen Vita ein Zeitgenosse bald nach 564 schrieb. Die *Praxis de stratelatis* ist als selbständiger Bericht handschriftlich und literarisch absolut gesichert (Proleg. S. 30—57). An sie schlossen sich professionelle Biographien an, die *Vita per Michaelem* um 820/40, die des *Methodius ad Theodorum* (1. Hälfte 9. Jahrh.), das *Encomium Methodii* (um 860), je mit Erweiterungen zur Jugendgeschichte, Bischofswahl und -tätigkeit und Wundern *post mortem,* ohne Berührung mit dem Sioniten. Bald darauf aber sind die beiden Viten zusammengeflossen in der großen *Compilata* (zwischen 860 und 975), die zugleich — aber auch schon nach älteren Vorgängen in den Synaxarien — den Heiligen als Confessor aus der diokletianischen Verfolgung und als Teilnehmer am Nicänum erscheinen läßt. Und dann gab der Metaphrast um 980

der Legende im wesentlichen die für die Folge feststehende Gestalt. Zum Weltheiligen ist der Bischof von Myra nicht von Lykien, sondern von Konstantinopel aus geworden, und den Boden für seine Volkstümlichkeit gab „das Wunder“ schlechthin ab, die *Praxis de stratelatis*, das Wunder, das fast in allen Lebensbeschreibungen, Festreden, Liedern und Kanones im Mittelpunkt steht. Von hier aus ist St. Nikolaus zu dem Ruf als Retter der Bedrängten und unschuldig Verurteilten, als Helfer in aller Not gekommen, zum *ὑπεράγιος*, *ἄλλος σωτήρ* geworden. Und als zeitlicher Ausgangspunkt lagen die Zustände während des Bilderstreites am Weg.

Als 1913 der erste (Text-) Band erschien, hat die Riesenarbeit und ihre praktische Bewältigung die verdiente Anerkennung gefunden. Aber es ließ sich mit den Texten ohne die meisterliche Führung der Prolegomena und Untersuchungen des zweiten Bandes nicht so recht viel anfangen. Der zweite Band macht erst klar, wie groß die Mühe war, aber auch daß sie sich lohnte. Für quellenkritische Fragen war die Nikolaus-Tradition ganz besonders dankbar. Nur wenige Heiligen-Geschichten werden sich ähnlich sicher unterbauen lassen. Versuche hätten an Anrichs Nikolaus das beste Vorbild. Ein Urteil über die Texte selbst hat doch nur der Herausgeber. So konnte auch nur er selbst in den Nachträgen (II 564 ff.) ein paar kleine Lücken ergänzen. Von relativer Bedeutung sind sie nur in einem Fall: Seit dem Erscheinen des ersten Bandes hat A. Ehrhard die griechischen hagiographischen Handschriftenverzeichnisse so weit gefördert, daß er dem Verfasser zwei vollständigere Texte der *Vita compilata* aus der Athos-Laura namhaft machen konnte. Für die Ergebnisse ist die Entdeckung ohne Belang. Nachträge zum Textband II 546 ff. bieten zwei neue Texte, von denen der des *Methodius ad Theodorum* sich zur Kontrolle und Ergänzung des Meyerschen Satzschluß-Gesetzes (vgl. II 279 ff.) dankbar erwies. Daß Anrich auch die *περίοδοι Νικολάου* aufgenommen hat (I 312 ff.), wird ihm gerade auch

der danken, der geneigt wäre, sie anders unterzubringen. Offenbar ist der Wander-Nikolaus von dem Bischof von Myra trotz des Todes in Myra und des wunderbaren Myrons von Haus aus verschieden. Aber das kann erst sagen, wer die andern Texte sämtlich vor sich hat. Zur Frage der Doppel-Rezension des Metaphrasten findet Anrich an der Nikolaus-Vita eine Stütze der Annahme mindestens einer zweimaligen Ausgabe des Dezember-Menologiums.

An religionswissenschaftlichen Ergebnissen wären hervorzuheben die Ablehnung des gelegentlich behaupteten Zusammenhangs des heiligen Nikolaus mit Poseidon oder der Artemis Eleuthera und die aus der Sonderfrage gewonnenen allgemeinen Gesichtspunkte II 502 ff. (vgl. oben S. 408), dann das in der Vita Sionitae bezeugte Rosalienfest, die erste Erwähnung innerhalb der christlichen Literatur (II 443 ff.). Und wieder bei Nikolaus von Sion das Fortleben des antiken Opfermahles in christlicher Umgestaltung, das *θύειν* von Tieren zur Labung der Waller (II 244 ff.). Beachtenswert ist der Hinweis auf eine Unterschicht von volkstümlicher Hagiographie neben der gelehrten mit einer starken Steigerung des Wunderbaren ins Fabelhafte (II 320 ff.). Wenn dabei auch zuerst an Entartungen, also an jüngere Produkte gedacht werden mag, ist doch die Möglichkeit einer gleichzeitigen volkstheologischen Erfassung des Heiligen neben der offiziellen kirchlichen für alle Fälle im Auge zu behalten. Die Beobachtung fügt sich in die allgemeine Erfahrung von einem bedeutenden Anteil des Volkes an der Weiterbildung der Hagiographie ein. So ist ein gut Teil der Gottes-Vorstellung der Vita (II 252 ff., 258 ff) Volkstheologie. Das starke Hervortreten der Angelologie in der lykischen Vita führt Anrich II 254 f. auf die Nachbarschaft Phrygiens zurück, des Landes, in dem neben Ägypten der Engelskult seine erste bedeutsame Ausprägung fand. Nicht ganz unmißverständlich ist der kleine Exkurs zur Christologie II 252 f. Es scheint, daß Anrich in der *Vita* irgendwie einen Widerschein des Mo-

nophysitenstreites erwartete. Das ὁ κύριος μακρὰς χεῖρας ἔχει möchte ich so „massiv" nicht auffassen. Die Beobachtungen und Bemerkungen zu den einzelnen Wundergeschichten II 390 ff. haben neue allgemeine Gesichtspunkte nicht ergeben können, runden aber das Entwicklungsbild der Nikolauslegende wunderschön ab. Lehrreich ist die Entwicklung des Motivs vom Heiligen auf dem Nicänum (II 392 f.). Als literarische Erscheinungen stehen diese Berichte nicht eben hoch. Eine schöne Ausnahme bildet das mittlere der *Thaumata tria de Basilio* (I 188 ff. II 487 f.).

II 478 ff. kommen auch die Kunstdenkmäler als Quelle für die Beurteilung der Stellung des Heiligen in Kult und Leben zum Wort. Als Spätgeborener unter den großen Heiligen tritt Nikolaus erst mit dem 10. Jahrh. in die Kunst ein, als seine Verehrung längst in voller Blüte stand. Dabei aber ist sein Typus von Anfang an fixiert: weißer Bart, unten kurz gehalten, an den Seiten in schmalen Streifen das Gesicht umrahmend; das Haupthaar in schmalem Kranz um die Stirn gelegt, gelegentlich mit Locke über der Stirn. So kennzeichnen ihn auch schon lange vor der bildlichen Darstellung die Erzähler (787 Theodor von Myra: II 495). Den Schluß der Untersuchungen bildet ein Kapitel „zur lykischen Geographie und Topographie" (II 527/42), die durch die *Vita Nicolai Sionitae*, die *Praxis de stratelatis* und die Translation nach Bari (12. Jahrh.) namhafte Bereicherung erfahren.

I. B. Aufhauser hat seinem tüchtigen Buche über das Drachenwunder des heiligen Georg (1911) zwei Jahre später die dort (S. 29) angekündigte Text-Veröffentlichung der Georgs-Wunder überhaupt — *miracula post mortem*; nur der Drachenkampf und die Entlarvung des Dämon (Nr. 12 und 13) sind in die Lebenszeit des Heiligen verlegt — folgen lassen, die 13 in der Einleitung zum „Drachenwunder" aufgeführten Nummern, die zur Hälfte nun erstmalig im vollen Text geboten werden[1],

[1] *Miracula s. Georgii* rec. Joannes B. Aufhauser. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri 1913. Die Edition läßt in philologischer Hinsicht leider viel zu wünschen übrig, vgl. die scharfen Worte Brinckmanns *Rhein. Mus.* LXX (1915) 159 f.

und Nr. 14—17 vier Nova. Den Schluß des Büchleins bilden der Vollständigkeit halber die beiden Mirakel aus Adamnan *de statua marmorea* und *de voto coram imagine*, letztere beide Varianten von Nr. 7 und 5 (*de imagine* und *de bubus Theopisti*). „Drachenwunder" S. 180 hat A. auf die Bedeutung dieser lateinischen Versionen aus dem 7. Jahrhundert für die Beurteilung der griechischen hingewiesen. Man kann noch weitergehen: die „Legenden" sind natürlich nicht für St. Georg eigens erfunden worden. Da ist es nun für die Stellung des Heiligen im Volksglauben interessant, daß gerade er von Anfang an eine Reihe von Märchenmotiven auf sich gezogen hat: die wunderbare Heimkehr Nr. 3, 4, 9 (= der erste Teil der Bacqueville-Legende), 17; in Nr. 11 *de Manuele* glaube ich das Nebelmännchen vom Federsee (Buck in *Württemberg. Neujahrsblätter* 3, 4ff.) wiederzuerkennen; dann das Klebe-Motiv bei Adamnan; das umgangene Gelübde Nr. 5 und Adamnan; Belebung geschlachteter Tiere durch Gebet (Zauber) über die zusammengelegten Knochen Adamnan und Nr. 8. Da Adamnans *Miracula* nur Varianten der griechischen Fassungen sind, kann es bei der Reihenfolge der A.schen Texte bleiben: die älteste Sammlung kannte wohl nur drei (von der Säule der Witwe, vom durchstochenen Bilde, vom gefangenen Jüngling aus Paphlagonien), vertreten durch den Pariser Cod. 1604, s. 11. Daran schloß sich namentlich über die Sarazenen-Kämpfe und Kreuzzüge der lokale Zuwachs. Eine Handschrift sämtlicher 13 Nummern existiert nicht. Das spätere Hauptmirakel, der Drachenkampf, ist erst im 12./13. Jahrhundert von anderer Seite her übertragen. Entstehungszeit und Verfasser sind wie in den meisten Fällen nicht zu ermitteln. Die handschriftliche Überlieferung ist natürlich Zufall. Als Zweck der Veröffentlichung haben die Prolegomena im Auge, zu zeigen, wie leichtgläubig man einst war, und wie hoch St. Georg in Ehren stand. Ist das alles? Ich dächte, daß mit den Texten die Grundlage für die Kleinuntersuchung der Legendenentwicklung gegeben werden sollte.

Die Gesichtspunkte hierfür hat der Herausgeber in der Einleitung zum „Drachenwunder" selbst schon angedeutet und an dem Einzelzug nachahmenswert erprobt.

„Nicht für wissenschaftliche Kreise", sondern „für die breite Schicht der Nichtfachleute, die sich Interesse für geschichtliche Fragen bewahrt haben", zunächst des Augsburger Gebiets, ist die Afra-Studie Otto Riedners[1] gedacht. „Der Nachdruck ist weniger auf das Ergebnis als auf den Weg zum Ergebnis gelegt." Die Afralegende hat lange Lärm genug gemacht, daß eine ruhige Überprüfung der Streitfrage angesichts der sicher endgültigen Ergebnisse von heute in der Tat berechtigt war. Nicht nur die *Conversio* der Heiligen ist Legende, auch die *Passio* der kürzeren und längeren Redaktion ist unecht, wie Bruno Krusch vor 20 Jahren schon gezeigt hat. Die älteste (Wiener) Hs der Passio (9. Jahrhundert), die 1907 bekannt geworden war und vorübergehend das Kruschsche Gesamturteil berichtigen wollte, wird von R. noch entschiedener als von K. abgelehnt. Von keiner Bedeutung für die Frage ist die 1909 durch die Übersetzung Goussens für Nichtorientalisten zugänglich gewordene armenische Fassung, die R. erst dem Ende des 12. Jahrhunderts zuschreibt und mit der Sendung des Kardinals Konrad von Wittelsbach nach Armenien durch Heinrich VI. in Verbindung bringt. Mag man dazu seine Fragezeichen machen, darin hat R. recht, daß der armenische Text, so wie er vorliegt, nichts wert ist. An der Geschichtlichkeit der Afra und ihres Martyriums wird angesichts der Spuren ihres Kultes bis nahe an die Verfolgungszeit heran kaum zu zweifeln sein. Das Martyrologium Hieronymianum verzeichnet ihre Passio, — und eine große Textgruppe des Hieronymianum neben Afra eine heilige Veneria: *Afra Veneria*: das die Unterlage der Legendenbildung des 8. Jahrhunderts. Sie steht ja in ihrer Art nicht allein da. Die Einzelheiten sind von R. gut zusammengefaßt

[1] *Der geschichtliche Wert der Afralegende.* Kempten und München, Verlag der Jos. Köselschen Buchhandlung 1913.

und lesenswert, obgleich nichts wesentlich Neues dabei herauskam. Ein Teil der HS. des Venantius Fortunatus hat, wo er von den Augsburger Afra-Reliquien spricht, *virginis* statt *martyris.* Wenn sich die Lesart als ursprünglich erweisen ließe, wäre sie in der Tat entscheidend. Kruschs Bemerkung dazu im Neuen Archiv 39 (1914), 213 kann ich nicht für zutreffend halten.

Eine, wie der Verfasser mit Recht sagt, nicht bloß ikonographisch, sondern auch hagiographisch und volkskundlich interessante Frage hat Johann Georg Herzog zu Sachsen mit seinem Spyridon[1] angeregt, das Problem der Verehrung von Heiligenleibern im stehenden Sarg. Die Unterlage für die Darstellung im Sarge überhaupt hat der Verfasser sicher richtig erkannt; es war das Bedürfnis der Wallfahrer und Festteilnehmer nach „Andenken"; man wollte die Erinnerung an den Gnadenort so mit nach Hause nehmen, wie man den Heiligen gesehen hatte. Die Tatsache, daß die von dem Verfasser festgestellten Sargdarstellungen alle auf die griechischen Inseln und das Adriatische Meer, also den Umkreis des Kultmittelpunktes Korfu, zurückgehen, macht die Herkunft zweifellos. Aber die Ausstellung im stehenden Sarge? Die dem Verfasser bekannt gewordenen Bilder stammen alle aus dem 17. oder 18. Jahrhundert und noch jüngerer Zeit, also aus der Auffassung nach der Translation von Konstantinopel nach Korfu 1453. Da aber anderseits der stehende Sargtypus aus der Spätantike in Ägypten sich nachweisen lasse, ist V. geneigt, ihn für Spyridon auch schon in der Konstantinopler Zeit und vor der ersten Translation im 7. Jahrhundert auf Cypern anzunehmen. Der Salto ist bedenklich. Warum dann nur bei Spyridon? Denn daß die ähnliche Darstellung der heiligen Dionysios von Zante († 1624) und Gerassimos von Picklin († 1579) durch Spyridon beeinflußt ist, wie V. ver-

[1] *Der heilige Spyridon, seine Verehrung und Ikonographie.* Mit 8 Abbildungen. Verlag B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1913.

mutet, wird zutreffen. Also ein Unikum. Und zwar ein charakteristisches Unikum: St. Spyridon wird im stehenden Sarg dargestellt auch in der Gruppe mit anderen Heiligen und auch, wo er sicher nicht die Hauptfigur ist, wie auf dem Bild aus Kairo Nr. 6. Es handelt sich also um eine Eigenart. Und da erzählt nun die dalmatinische Volkssage, daß der Heilige während der maximianischen Verfolgung sich in einem Ölbaum versteckt habe. In Griechenland und Konstantinopel konnte V. die Sage nicht feststellen. Und die ältere Legende, wie sie der Metaphrast vertritt, gibt dafür überhaupt keine Handhabe. Sollte nicht doch der lokal auftretende Sarg ursprünglich ein Ölbaum sein? V. lehnt den Zusammenhang ab und möchte eher die Ölbaumlegende durch Mißverständnis von dem Sarg ausgehen lassen. Wenn die Frage zu lösen ist, wird ihr nur durch eingehendere literarische Studien beizukommen sein, als sie bisher vorliegen. Freilich wäre die Aufgabe nach den auch vom V. S. 8 f. angeführten Mitteilungen van der Vens nicht gerade einfach. Es ist sehr dankenswert, daß Herzog Johann Georg die in der Byzantinischen Zeitschrift Bd. 19, 20 und 21 (1910/2) gegebenen Beobachtungen und Anregungen zusammengefaßt und weiteren Kreisen vorgelegt hat. Die Ausstattung des Büchleins ist vornehm, das Bildermaterial, großenteils aus dem Eigenbesitz des V., gut.

Albert Hirschs Hl. Ulrich[1] ist eine rein philologische Arbeit, deren Hauptertrag außerhalb der Hagiographie liegt. Immerhin ist es eine in der hagiographischen Literatur nicht gewöhnliche Beobachtung, die umfassendste deutsche Ulrich-Biographie (15. Jahrh.) auf der vom Mittelalter sonst nicht bevorzugten besten lateinischen Vorlage aufgebaut zu sehen, der zeitgenössischen Vita Gerhards. H. bietet den Text nach drei Münchener Handschriften S. 1—73 in sorgfältigem Abdruck;

[1] Die deutschen Prosabearbeitungen der Legende vom Hl. Ulrich: Münchener Archiv für Philologie des Mittelalters und der Renaissance. Hrg. von F. Wilhelm H. 4. 1915 (Verlag Georg D. W. Callwey-München).

Druckfehler sind selten: Zeile 1541, 1565. Der kurze zweite Text S. 74–80 aus dem Nürnberger Wenzelpassional zeigt das Ulrichs-Leben stärker von der Legende und dem Märchen (Ritt auf dem Teufel nach Rom, Schuh der Jungfrau) durchsetzt, ebenfalls im Anschluß an ältere lateinische Versionen (13. und 14. Jahrh., S. 140/1; Text 142ff.). Und noch einmal breitere Mirakel-Ansätze ließen sich aus einer lateinischen und deutschen Bearbeitung von 1516 notieren (S. 154ff.). Also alles nach den alten Erfahrungen. S. 163ff. spricht H. von etlichen kleineren Versionen ohne Bedeutung, deren eine aus einem Bebenhausener Legendar S. 165 wiedergegeben ist, übrigens nicht mit der Sicherheit der übrigen Texte: Z. 6 ist die Interpunktion nicht in Ordnung; statt der Punkte wird an vielen Stellen $u = v$ überzuschreiben sein; daß die kleine Legende Berno zur Vorlage hatte, ist aus dem gemeinsamen Schriftzitat kaum zu schließen.

Walther Brucks Apollonia[1] hat ihren Schwerpunkt ganz in der bildlichen Darstellung. Das Vorwort verzichtet auf den Anspruch an kunsthistorischen oder kirchengeschichtlichen Eigenwert des ersten belehrenden Teiles; man würde ihn in einer „Kulturgeschichte der Zahnheilkunde" auch nicht suchen. Die Einleitung faßt auf drei Seiten die Luciussche Kulttheorie zusammen. Seite 6—13 bieten ohne System ein paar Legendenauszüge aus einer Anzahl von Brevieren, die die Entwicklung (von dem Mord der Heiligen durch einen fanatischen Pöbelhaufen in Alexandrien 249 zur typischen Legende) veranschaulichen sollen. Die Urerzählung steht nicht Eusebius IV 34, sondern VI 41. S. 14ff., der Apolloniakult, enthalten eine kleine Reliquienstatistik, für die I. A. S. Collin de Plancy *Dictionnaire critique des reliques et des images miraculeuses* I (Paris

[1] *Das Martyrium der heiligen Apollonia und seine Darstellung in der bildenden Kunst.* Mit 100 Abbildungen (= Kulturgeschichte der Zahnheilkunde in Einzeldarstellungen herausg. von Curt Proskauer II) 1915. Verlag von H. Meußer in Berlin.

1821), 59f. noch ein paar pikante Züge beigetragen hätte; S. 16—18 Kommemorationen und Gebete, S. 19 Folkloristisches. S. 16 unten betete das Kölner Brevier schwerlich: *praesta quaesumus, ne omnes ... immunes custodias.* S. 15 ist die chronologische Entwicklung Augustinus-Gregor d. Gr. — „schließlich" Theodosius' Edikt von 383 zum mindesten mißverständlich. Ein Versehen macht S. 11 Julian Apostata um 114 Jahre älter als Philippus Arabs. Aber die Arbeit will ja nicht als „kirchengeschichtliche gewertet" sein. Der zweite Teil gilt dem Bilde. Und hier haben Sammler und Verleger Schönes geleistet. Eine Auswahl von guten — und wo der Zweck die Aufnahme notwendig macht, natürlich zwischenhinein auch weniger guten — Darstellungen zeigt die Auffassung des Martyriums, die Heilige mit Hinweisen auf ihr Martyrium, die Heilige mit ihrem Attribut, die Heilige in der Plastik und Apollonia mit anderen Heiligen. Abgesehen von der stark zweifelhaften Figur auf dem florentinischen Gruppenbild im Kaiser-Friedrich-Museum von etwa 1350 (Bruck Nr. 83) reicht keine der Darstellungen über das 15. Jahrhundert hinauf. Auf die kulturhistorischen Momente, das Technisch-Unmögliche, Mögliche und Gutbeobachtete macht der Verfasser in der Einleitung S. 25f. aufmerksam. Die Veröffentlichung ist in der Tat „nicht nur in zahnärztlicher Beziehung von Interesse".

III Mitteilungen und Hinweise

Ein koptischer Reliquienüberzug mit Madonnendarstellung

Im Museum vaterländischer Altertümer zu Stuttgart befindet sich unter den sogenannten koptischen Stoffen, welche als Geschenk Ernst von Sieglins in die Sammlung kamen, ein höchst seltsames Stück.[1] Es besteht aus feinem Leinen und hat die Form eines ärmellosen Hemdes, von dem außer der nicht intakten Vorderseite nur ein Teil des Rückens und der gesäumte Halsausschnitt vorhanden ist. Die Abbildung zeigt die Vorderseite, welche von den an sie angehefteten Fetzen der Rückseite befreit wurde und von einem in der Mitte eingesetzten Stückchen, welches mit einem Kreuznimbus verziert ist. Die Länge beträgt nur noch 40, die Breite 31 cm. Daß der Stoff nicht zu einem wirklichen Hemd gehört hat, zeigt der Halsausschnitt, welcher bei einem Umfang von 51 cm nicht über den Kopf gezogen werden kann, da er ringsherum geschlossen ist.

Nicht nur in der Form steht unser Exemplar einzig da unter den übrigen Stoffen gleicher Art. Es unterscheidet sich von deren Mehrzahl durch die Technik: die Figuren sind nicht eingewebt, sondern in Seide mit glänzenden verschiedenfarbigen Fäden eingestickt, und ihnen sind in gleicher Technik ausgeführte Inschriften beigefügt, welche nicht griechisch oder koptisch, sondern arabisch sind. Die Darstellung selbst dagegen ist durchaus christlich und von hohem Interesse. Zu ihr wenden wir uns zuerst.

Maria, die Gottesmutter, nimmt die Mitte ein. Gehüllt ist sie in ein farbenprächtiges Gewand, dessen Teile im einzelnen klarzumachen, dem Meister nicht gelungen ist. Er meint offenbar ein rotleuchtendes Untergewand, welches eng anliegt und an den Ärmeln, die bis zur Handwurzel reichen, sowie oberhalb der in gelben Schuhen steckenden sehr kleinen Füße in der Mitte zwischen den Beinen sichtbar wird. Über ihm liegt ein grüner weiter Mantel mit rotem

---

[1] Im Farbendruck wird es in den im Druck befindlichen *Ausgrabungen in Alexandria* (Expedition Ernst von Sieglin) Band II, 1 A Taf. XXI veröffentlicht. Der Fundort ist unbekannt.



Rand, der die Gottesmutter von den Schultern bis zu den Füßen einhüllt und außer den genannten Stellen des Untergewandes keinen Teil des Körpers frei läßt. An der Brust sind die Verhältnisse nicht klar. Soweit das Kind sie nicht zudeckt, ist sie gelb, unförmig gezeichnet, so daß man ein gelbes, den Oberkörper einhüllendes Gewand vermuten möchte, und dieses gelbe Gewandstück setzt sich im Schoß schürzenartig fort. Während die Mutter in voller Vorderansicht in majestätischer Ruhe thront, ist das Kind lebhaft bewegt. Es steckt in einem roten Ärmelröckchen mit kurzem grünen Mäntelchen. Unbedeckt vom Gewand sind nur die ebenfalls gelbbeschuhten Füßchen und die nackten Hände, die wie bei der Madonna sich weiß vom bunten Untergrund abheben. Der Kopf sowohl der Mutter wie des Kindes fehlt. Dem Verfertiger kam es nur auf einen ganz allgemeinen Farbeneindruck an. Die Kunst der reinen Zeichnung ist ihm durchaus verlorengegangen und es gelang ihm auch nicht, den Thron in irgendwie glaubhafter Gestalt darzustellen. Er zieht sich als äußeres die Gestalt umrahmendes Rechteck etwa von den Hüften ab nach unten und schließt das Bild durch eine Horizontale ab. Im Innern ist er rot, daran schließen sich aufeinanderfolgend ein schwarzer, ein gelber, ein roter und ein ganz dünner schwarzer Streifen, an dem rote „Zinnenmuster“ senkrecht angebracht sind. Daß dieses Gebilde ein Sitz sein soll, kann man nur raten; wie es vor uns steht, ist es kein organischer, nur ein ornamental wirkender Gegenstand.

Die Farben wiederholen sich an den übrigen Gestalten. Von

den beiden Jünglingen, welche zu seiten der Madonna ihr zugewandt und auf sie deutend dastehen, ist der zur Linken mit einer gelben Weste und einem gelb und grün geteilten Rock mit schwarzen Ärmeln, einem gleichfarbigen Gürtel und roten Schuhen, der zur Rechten mit grüner Weste, schwarz-rot geteiltem Kleid, roten Ärmeln, gelbem Gürtel und gelben Schuhen bekleidet. Ganz ebenso präsentiert sich der Jüngling zur Linken des Kreuzes, während der zur Rechten desselben schwarze Weste, grün-gelb geteilten Rock, gelbe Ärmel und Gürtel, rote Schuhe trägt. Das Haar ist bei den unteren rot, bei dem allein erhaltenen rechten oberen gelb. Die nackten Teile, d. h. Antlitz und Hände, sind in allen Fällen weiß. Die Jünglinge der unteren Reihe tragen in ihrer Rechten je ein stark geschwungenes, der linke ein gelbes, der rechte ein rotes, Schwert. Über der rechten Hand des letzteren erkennt man ein kleines schwarzes Kreuz, dessen vier Enden jedesmal ein weiteres Kreuzchen bilden. Ein kleines Kreuz einfacherer Form hält die Figur links neben dem großen Kreuz in der linken Hand, die zur Brust geführt ist. Sein Gegenüber zeigt die gleiche Geste der Hände, doch trägt die linke ein gelbes Schwert. Möglich, doch nach dem Befund nicht wahrscheinlich, daß das Kreuz in der Hand des anderen der Griff des verlorengegangenen Schwertes ist.

Wir sprechen von Jünglingen und nicht von Engeln, obwohl bei oberflächlichem Zuschauen die Flügel laut genug für den Charakter ihrer Träger zu zeugen scheinen. Ihre Farbe ist links unten und rechts oben rot, in den beiden anderen Fällen gelb. Aber sind es wirklich Flügel? Sie sind unter dem Kinn durch ein schmales jeweils gleichfarbiges Bändchen miteinander verknüpft: was Flügel scheint, ist ein Mantel, der allerdings seltsamerweise Flügelgestalt angenommen hat.

Während die beiden Jünglinge neben der Madonna auf diese deuten, stehen die neben dem Kreuz postierten ruhig da. Alle vier schauen gerade aus dem Grund heraus. Die Innenzeichnung des Gesichts ist mit schwarzen Fädchen eingestickt. In gleicher Art, mit weitgeöffneten Augen, werden wir uns das Haupt der Madonna denken müssen, und wahrscheinlich ist es, daß auch der Kopf des Kindes voll dem Beschauer zugewendet war, wie bei den Reitern der untersten Reihe.

Diese tragen die gleichen ärmellosen Westen, welche bei dem ersten und dritten gelb, dem mittleren grün sind. Dieser hat gelbe, die beiden anderen rote Beinkleider, die auch die Füße decken, und einen gelben, grüngeränderten flatternden Reitermantel mit einem roten Winkel, während das Mäntelchen der Genossen grün mit rotem Rand ist. Das erste Pferd ist ein Schimmel mit rotem Zaumzeug und gelber rotgeränderter Decke, das zweite ein Fuchs, dessen Decke

schwarz mit gelbem Rand ist, und das gelbes Geschirr hat, das letzte ein Rappe mit gelben Zügeln und gelber rotverzierter Satteldecke. Der letzte Reiter schwingt zwei Schwerter, gelb und rot, der mittlere ein gelbes, während der vorderste mit der grünlichen Kreuzeslanze auf die zu den Füßen des Rosses sich krümmende grünliche Schlange einsticht.

Damit ist der figürliche Teil des Bildes beschrieben. Im Grund verstreut sind zahlreiche gelbe und rote Kreuze der schon beschriebenen Form, und außerdem erblicken wir in der Mitte ein großes monumentales rotes Kreuz eigentümlicher, aus der Abbildung deutlich werdender Gestalt, welches gelbe und schwarze Verzierungen in der Mitte und auf den Armen trägt, und dessen Mitte sich zu einem grünen rotpunktierten Quadrat erweitert.

Die Inschriften, deren Lesung ich den vereinten Bemühungen der Herren Bezold und Littmann verdanke, nennen, soweit sie entziffert werden können, folgendes: 1. Über dem Jüngling rechts in der Mitte: *al-mal'aku* „Der Engel". 2. Über dem ersten Reiter: *alm*(?)*hjd*; entweder (Littmann): *al-muhajjid* „Der Vertreiber" oder „allenfalls auch denkbar, doch kaum wahrscheinlich" (Bezold): *al-hjh* = *al-ḥajjah* „Die Schlange". 3. Etwas links davon (nach Bezold): *almsbh* „mit Verdoppelungszeichen darüber, womit trotz der Unterbrechung zwischen s und b kaum etwas anderes als *al-musabbaḥ*, „Der Gepriesene", gemeint sein kann. Ob das Wort für sich oder als Adjektivum zum vorhergehenden steht, läßt sich zunächst nicht entscheiden". 4. Weiter links (nach Bezold): „. . . . *jh Mirjam* (?) *al-schrq* (?)*jh* „Bild (oder dgl.) der *Maria Orientalis* (??)." 5. Neben dem zweiten Reiter: *Atl* (?, *k*?, *d*?) *jros* (?, *t*?). 6. Neben dem dritten: *Alb* . . . . (oder *Aḍm* . . . .?) *nos* (?).

Sichere Deutung geben uns nach dem Gesagten die Inschriften nur für die Mittelgruppe: Maria mit dem Kind und für die vier Jünglingsfiguren, die sie als Engel bezeichnen. Mit ihnen wollen wir beginnen.

Sie sind als Jünglinge dargestellt, und nichts unterscheidet sie von Sterblichen. In bemerkenswertem Gegensatz zu dem sonst auf den koptischen Stoffen herrschenden Brauch ist auf den Nimbus verzichtet. Lazarus, der Blindgeborene, der Wassersüchtige, sie alle erhalten den Nimbus, welchen kein Zweig des antiken Handwerks so freigebig verteilt wie die Textilkunst.[1] Die Nimbierung beginnt im 4. bis 5. Jahrhundert, nur an Skulpturen aus praktischen und ästhetischen Gründen später. Ganz vereinzelt wird mit dieser Regel später gebrochen, in Ausnahmefällen, welche sich weder zu einer zeitlichen noch einer örtlichen Einheit zusammenschließen lassen. Mit dem Mangel des Nimbus stehen die Engel nicht allein: weder die

[1] A. Krücke *Der Nimbus und verwandte Attribute in der frühchristlichen Kunst* (Zur Kunstgesch. des Auslandes XXXV, 1905) S. 47ff.; 65f.

Reiter besitzen ihn noch ist er wohl für die Gottesmutter vorauszusetzen. Unser Stoff scheidet sich somit durch diese Eigentümlichkeit nicht nur von den übrigen Stoffen, sondern auch von den übrigen Engeldarstellungen der nachkonstantinischen Zeit.

Vor Konstantin sind die Engel wie einfache Jünglinge gebildet worden[1], ohne Nimbus und ohne Flügel. Fehlen den Jünglingen unseres Stoffes die Flügel? Der Mantel fällt so eigenartig! Er beschreibt die Kurven, welche den breit ausladenden unten spitz zulaufenden Flügeln der altchristlichen Kunst eigen sind, und er ist oben, weit über die Schultern hinausreichend, breiter als unten. Aber doch geht jene Verbindungslinie, von der wir sprachen, unter dem Kinn von einer Seite zur andern. Eigentlich gibt es nur eine Erklärung für diese Besonderheit: es lag dem Sticker ein Vorbild vor, welches — vielleicht in mäßiger Erhaltung — einen geflügelten Engel zeigte. Der Verfertiger der Stickerei erkannte die Flügel nicht mehr als solche und fügte in der guten Meinung, genauer zu sein, die Verbindungslinie hinzu. Flügellose Engel müßten wir in die vorkonstantinische Epoche setzen, und das ist für unsere Stickerei aus später zu erörternden Gründen ganz ausgeschlossen. Jüngere Ausnahmen sind so anders geartet, daß sie als Parallelen nicht herangezogen werden können. Daß die Jünglinge Engel sind, sagt die Inschrift. Nur ein Mißverständnis kann ihre seltsame Darstellung erklären.

Noch mehr Eigenartiges bemerken wir an ihnen: Daß sie Schwerter tragen, findet man sonst nur in solchen Fällen, in denen die Handlung danach verlangt[2]; hier stehen sie bewaffnet neben der Gottesmutter und zu seiten des Kreuzes. Der kriegerische Geist des Erzengels hat sich diesen offenbar sehr viel harmloseren Gestalten mitgeteilt. Und warum trägt der eine von ihnen, und gewiß ehemals auch sein Gegenüber, wie vielleicht der kopflose Genosse, ein Kreuz in der Hand? Auch dafür glaube ich ein mißverstandenes Vorbild verantwortlich machen zu dürfen. Koptische Stelen sind häufig mit dem Bild von Adorantinnen geschmückt, über deren ausgebreiteten Händen das Kreuz als Ziel der Sehnsucht schwebt.[3] Diese Kreuze sind den Händen oft so nahe gebracht, daß sie sie fast berühren. Nichts lag für einen verständnislosen Beschauer näher, als das Kreuz in der Hand der Betenden zu glauben.

Engel zu seiten des Kreuzes: das ist die Kreuzeswacht im Paradiese[4], obwohl eine Versinnbildlichung des Paradieses, etwa

[1] Stuhlfauth *Die Engel in der altchristlichen Kunst* a. v. O., Kaufmann *Handbuch der christlichen Archäologie*, 2. Aufl S 392 f.

[2] Stuhlfauth a. a. O. S. 56, Engel schützen Maria S. 177, Engel als repräsentative Umgebung Marias S. 203 ff.

[3] Wulff *Altchristliche und byzantinische Kunst* I S. 143, Abb. 132.

[4] Wulff a. a. O. S. 199 Abb. 201.

durch die Darstellung der Ströme, fehlt. So wird die Zusammenstellung der Gruppe nicht ganz klar, deutlicher die der mittleren Reihe: die Engel deuten auf die Mutter mit dem Kinde hin, sie fordern zur Verehrung auf, eher als daß sie selbst anbeten. Dazu scheint ihre Geste nicht charakteristisch genug.

Die Mutter Gottes ist in die Mitte des Bildes gesetzt, nicht mehr wie in den ersten Jahrhunderten lediglich als Teilnehmerin an biblischen Szenen, auch nicht mehr in unkultischer Auffassung wie im 4. bis 5. Jahrhundert, sondern als Mittelpunkt der Adoration, als welcher sie im 6. Jahrhundert schon allgemein anerkannt ist.[1] Die Vereinigung von Mutter und Kind in Vorder- und Seitenansicht ist nicht so selbstverständlich, wie es leicht scheinen könnte. Die Profilstellung des Kindes auf dem Schoße der Mutter ist zwar nicht selten, aber dann rückt auch die Mutter ins Profil. Wird diese jedoch in strenger Vorderansicht dargestellt, so hält sie das Kind ebenfalls ganz gerade vor sich als Gegenstand der Anbetung. Jene Vermenschlichung, welche in der Verlebendigung des Kindes liegt, war der heidnischen Antike bekannt. Isis mit dem Horoskinde ist der dem Typus nach um vieles liebenswürdigere Vorgänger der Madonna mit dem Jesusknaben.[2] Die frühe christliche Kunst hat in liebreizenden Darstellungen hier sich angelehnt, die spätere kennt ihn nicht mehr. Der Versuch unseres Stoffes, Bewegung und Beziehung zu schaffen, erinnert vielmehr an die Bestrebungen des italienischen Ducento, Cimabues oder Duccios, welche es unternahmen, die Madonna aus der Erstarrung zu lösen, in welche sie etwa seit dem 6. Jahrhundert verfallen war. Ein einziges Werk älterer koptischer Kunst habe ich auffinden können, welches dies Problem auf demselben Wege zu lösen sucht: eine Stele.[3] Die als *Orans* dargestellte Mutter, frisch und lebhaft aufgefaßt, das Kind in derselben Tracht wie das Kind unserer Stickerei (nur daß auf der Stele jede Einzelheit klar ist) und ebenso bewegt. Ich meine, wir haben hier ein Kunstwerk aus der Zeit, welcher das Vorbild unseres Stoffes angehört, und einen Hinweis auf den Kulturkreis, in dem er entstand.

Es kann kein Zweifel sein, daß koptische Anschauung ihn schuf. Wüßten wir nichts von seiner ägyptischen Herkunft: die drei Reiterheiligen müßten sie uns sofort verraten.

[1] Lucius *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche* S. 468 ff.

[2] Der Drache zu Füßen des Reiterheiligen ist wohl nur ein Attribut und kaum der das göttliche Kind bedrohende (Boll *Aus der Offenbarung Johannis* S. 123 f.). Isis-Maria: Dieterich *Kl. Schriften* S. 485, 538, Weber *Terrakotten* S. 67, 139.

[3] Crum *Coptic monuments* Taf. LIV 8702, auch abgebildet bei Kaufmann a. a. O. S. 269 Abb. 97.

Der heilige Menas, der Nationalheilige Ägyptens, tritt in den vier Wundergeschichten, welche von ihm berichtet werden, mindestens zweimal als Reitersmann auf, und er wird als solcher mehrfach dargestellt.[1] Ob er es allerdings ist, der auf unserem Stoff die Schlange tötet, wissen wir nicht. Daß er in der Auvergne als Schlangenvertreiber verehrt wird, wollen wir nicht als Beweis anführen.[1] Der heilige Georg ist als Drachentöter bekannt, und auf koptischen Kunstwerken erscheint er häufig genug in dieser Eigenschaft.[2] Nennen wir den dritten Reiter vermutungsweise St. Theodor[3], so haben wir die bekanntesten koptischen Reiterheiligen beieinander, ohne doch den Beweis der richtigen Benennung irgendwie antreten zu können. Das Fehlen der Nimben muß auch hier hervorgehoben werden. Die Farbe der Rosse ist vielleicht nicht ohne Bedeutung; sie stimmt mit den feststehenden Farben von dreien der vier apokalyptischen Pferde überein.[4]

Daß die Stickerei koptisch ist, kann nach dem Gesagten keinem Zweifel unterliegen. Die Reiter und die auf älterer koptischer Tradition beruhende Gestalt des Kindes beweisen es. Daß kein reines altes Erzeugnis dieser Kunst vorliegt, geht anderseits aus den zahlreichen Mißverständnissen hervor, denen wir begegnet sind, und wird durch die Betrachtung des Stils bestätigt. Von den gewöhnlichen koptischen Textilarbeiten trennt unser Stück die mangelnde Verzerrung der Gestalten und die seltsame Art, wie dort die menschliche oder tierische Figur ornamental umgestaltet wird. So sehr man diese Eigenheiten der koptischen Stoffe aus der Technik und dem Material erklären mag[5], sie stehen doch so innerhalb der koptischen Kunst, daß sie mit ihr eine Einheit bilden. Unserer Stickerei muß dieser Stil abgesprochen werden; gewiß hält sich der Verfertiger an manches, was in der Tradition überliefert war: die Drehung des Oberkörpers bei den Reitern, die Madonna in Vorderansicht, die adorierende oder hinweisende Gebärde der Engel. Aber er stört diesen Eindruck selbst, indem er den Reitern Leben einhaucht, das Kind ins Profil setzt, den Engeln Kreuze in die hinweisenden Hände gibt und sie flügellos gestaltet. Es findet eine eigentümliche Mischung strenger und freier Elemente statt, wie sie regelmäßig erscheint, wenn ein späterer Meister gezwungen ist, in älterem Stil zu arbeiten.

---

[1] Kerler *Die Patronate der Heiligen* S 309.

[2] Lucius a. a. O S. 239 ff, Taube *Die Darstellungen des hl. Georg in der italienischen Kunst* a. v. O. Gegen den Mißbrauch, überall den hl. Georg zu sehen, Strzygowski *Ztschrft. für aeg. Sprache* XL 1902 S. 58. Unsere Inschriften lassen sich zur Benennung nicht verwenden.

[3] Er ist nach Strzygowski a. a. O. S. 55 am beliebtesten.

[4] Boll *Aus der Offenbarung Johannis* S. 93.

[5] Falke *Kunstgeschichte der Seidenweberei* I S. 20: „Die Deutlichkeit der Darstellung ist nichts, die Farbigkeit alles“ und S. 43.

Wann ist der Stoff entstanden? Bisher haben wir nur erkannt, daß flügel- und nimbenlose Engel vorkonstantinisch sind. Aber das kann bei den vorgetragenen Vermutungen einer mißverstandenen Kopie nach älterem Vorbild nicht ausschlaggebend sein. Die Madonna ist bereits byzantinisiert, ja sogar schon aus dem byzantinischen Stil durch das Kind erlöst. Vielleicht führt uns das Kreuz weiter.

Es hat keine der zahlreichen koptischen Formen.[1] Nur die Nebenkreuze und die an das große sich anheftenden kleineren können in koptischer Kunst nachgewiesen werden. Bei ihnen ist jeder Arm durch einen kleinen Querstrich wiederum zum Kreuz umgewandelt. Das ist eine Form, die an koptischen Kreuzen nicht selten, auf byzantinischen Siegeln des 9. und 10. Jahrhunderts sehr häufig erscheint.[2] Anders die Gestalt des großen Kreuzes und zweier auf unserer Aufnahme fortgelassener kleinerer, welche, offenbar von der Rückseite des Stoffes stammend, jetzt unterhalb der drei Reiter angeheftet sind. Die annähernd gleichlangen Arme verbreitern sich blattförmig in spätromanischen oder fast gotischen Formen an den Enden. Diese Ausgestaltung wird man an frühchristlichen Kunstwerken vergebens suchen und auch an byzantinischen nicht finden. Am ehesten wäre vielleicht die Gabelung der Kreuzesarme auf einem koptischen Stein zu vergleichen[3], doch ist die Darstellung gar zu primitiv. In der Tat sind es erst spätromanische und frühgotische Reliquiarkreuze, welche wir heranziehen können. Ich nenne z. B. das Kreuz von Nailley mit der Inschrift „*De ligno Domini*" und verwandter blattartiger Endung. Es gehört dem Ende des 12. und dem Anfang des 13. Jahrhunderts an.[4]

Unser Kreuz trägt alle Anzeichen eines Reliquiarkreuzes an sich. Es sind weniger die eingelegten Edelsteine, welche dafür sprechen, und die auch sonst in koptischen Webereien nachgebildet sind[5], als die kastenartige Verbreiterung der Mitte, welche dafür spricht. In ihr wird die Reliquie bewahrt, und da das Reliquiar Kreuzesform hat, wäre als Reliquie ein Splitter vom Kreuze durchaus denkbar.[6] Schon 359 besaß eine algerische Kapelle „Holz vom wahren Kreuze des Erlösers"[7], und seit die Kaiserin Helena das Kreuz Christi

---

[1] Zahlreiches Material bei Strzygowski *Koptische Kunst*, Crum *Coptic monuments*, vgl. auch Wetzer-Weltes *Kirchenlexikon* und Kraus *Realenzyklopädie* s v.

[2] *Rev. arch.* I 1883 Taf. X, 10, Taf. XI, 17.

[3] Crum a. a. O. Taf. II 8410.

[4] *Rev. arch.* XXVIII 1896 Taf. II, III.

[5] Schon im 5. Jahrhundert trug man mit Edelsteinen geschmückte Kreuze in den Prozessionen, Wetzer-Weltes *Kirchenlexikon* S. 1069 ff. s. v.

[6] Rohault de Fleury *Mémoire sur les instruments de la passion de N.-S. J.-C.* S 158 ff. Taf. XI.

[7] Grisar *Die römische Kapelle Sancta Sanctorum* S. 62 ff. S. 90 f.

aufgefunden hatte, verstreuten sich unzählige Teilchen des Holzes über die ganze Welt. Durchaus wahrscheinlich, daß der Sticker ein ihm bekanntes Kreuzreliquiar nachzubilden trachtete.

Fassen wir noch einmal zusammen, was für eine Datierung des Stoffes in Betracht kommt: die Form des Kreuzes, das Bild der Madonna, die Gestalten der Engel und Reiter, die Stillosigkeit des ganzen Bildes, so werden wir dazu gezwungen, eine sehr späte Datierung vorzuschlagen und das Stück jünger anzusetzen als alle bisher bekannten koptischen Stoffe.

Die arabischen Inschriften sind nach ihrem Charakter undatierbar. Ihre Vereinigung mit christlichen Darstellungen jedoch läßt uns etwas weiterkommen.

Daß christliche Symbole auf koptischen Wirkereien nach dem Arabereinfall 641 aufhören, ist eine willkürliche Behauptung[1], ebenso, daß arabische Einflüsse auf ihnen nicht nachweisbar seien.[2] Vermengung von christlichen und arabischen Elementen kommt ebenso vor wie von christlichen und altägyptischen.[3] Allerdings sind die Araber zunächst künstlerisch bedeutungslos[4], aber ihre Sprache hat sich sehr bald durchzusetzen vermocht. In Syrien ist die Gründungsinschrift der Basilika von Djebbûl vom Jahre 512 bereits in syrischer, griechischer und arabischer Sprache verfaßt[5], im 9. Jahrhundert schrieben christliche Geistliche dort bereits Arabisch[6], in Ägypten beginnen die koptischen Christen Arabisch zu schreiben, seit 933 Eutychius melkitischer Patriarch von Alexandrien wurde.[7]

Ob schon im 10. Jahrhundert ein so freier Stil, wie er in unserer Stickerei wirksam ist, gedacht werden kann, ist zweifelhaft. Diejenigen koptischen Denkmäler, die mit einiger Sicherheit in diese Zeit gesetzt werden, sind stilistisch bedeutend strenger und reiner, mögen sie künstlerisch auch noch so unerfreulich und verwahrlost sein.

Die koptische Kunst reicht ununterbrochen bis in die neuere Zeit hinab, doch werden mit der zunehmenden Verkleinerung und Verarmung der Gemeinde die Denkmäler immer weniger zahlreich. Noch im Jahre 1713 ist die Kirche im Mar-Bolos-Kloster in der Nähe des Roten Meeres errichtet worden. Ihr verwandt sind die

---

[1] Faymonville *Die Purpurfärberei der verschiedenen Kulturvölker des klass. Altertums* S. 47.

[2] Hampe *Kat. der Gewebesammlung des Germ. Nationalmuseums* I S. 9.

[3] Dafür ist die Zusammenstellung des altägyptischen Lebenszeichens mit dem Kreuz besonders charakteristisch, z. B. Crum a. a. O. Taf. XXVI 8550 ff. und Troje *ΑΔΑΜ und ΖΩΗ*, Heid. S. B. 1916, 17 S. 99 ff.

[4] Dreger *Künstlerische Entwicklung der Weberei und Stickerei* S. 54.

[5] Dreger a. a. O. S. 52.

[6] Brockelmann *Die syrische und die christlich-arabische Literatur* S. 68.

[7] Brockelmann a. a. O. S. 71: Becker *Enzyklopädie des Islām*, s. v. Egypten S. 5; vgl. Ders. *Der Islām* II 1911 S. 359 ff.

Malereien des Antoniusklosters in derselben Gegend.[1] Die Haltung der Reiter, die Plumpheit der Pferde findet dort eine gewisse Parallele. Trotzdem möchte ich unseren Stoff nicht so spät ansetzen. Es soll nur gezeigt werden, daß zwischen dem 11. und 18. Jahrhundert Platz genug ist, unser Stück unterzubringen. Nach der Form des Kreuzes wird man nicht höher als in das 13. Jahrhundert hinaufgehen dürfen; viel später möchte ich den Stoff nicht ansetzen.

Ein Priesterhemd, wie ich ursprünglich dachte, kann der Stoff nicht gewesen sein. Trotz des hemdartigen Charakters läßt er sich mit keinem priesterlichen Kleidungsstück identifizieren[2], und er ist auch zu klein. Dann kann das Stück nur als Überzug eines Reliquiars gedient haben, das wohl sicher Kreuzform hatte[3], worauf man aus dem gestickten Reliquiarkreuz schließen kann, dann aber gewiß Kreuzespartikelchen barg. Die Knüpfung am „Halse" war notwendig, um das Herabgleiten von den Armen des Kreuzes zu verhindern.

Man sieht: noch viele Fragen sind ungelöst. Aber eines der seltenen guten, sehr späten koptischen Denkmäler ist gefunden und wird der Erforschung koptischer künstlerischer, kultlicher und religiöser Anschauung noch gute Dienste leisten.[4]

Rostock i. M. **Rudolf Pagenstecher**

Zum Sakrament der eleusinischen Mysterien

Alfred Koerte hat in seinem glänzenden Aufsatze über die eleusinischen Mysterien in diesem Archiv XVIII 1915 S. 116 ff. unwiderleglich (vgl. dazu auch O. Weinreich in seiner vortrefflichen Besprechung von Foucarts *Mystères d'Éleusis* Deutsche Literaturzeitung 1916 S. 1345) dargetan, daß in der *cista mystica* die Nachbildung eines Mutterschoßes lag, durch dessen Berührung der Myste die Gewißheit empfing, aus dem Schoße der Erdmutter wiedergeboren, ihr leibliches Kind zu werden.[5] Die Schriftstellerzeugnisse, die er an-

[1] Strzygowski und Wreszinski *Aeg. Ztschrft.* XL 1902/03 S. 62 ff.

[2] J. Braun *Die liturgische Gewandung im Okzident und Orient* S. 57 ff. (Albe) 2 S. 149 ff. (Kasel) vgl S. 13, 1 und S. 57. Thalhofer *Handbuch der kath. Liturgik* I S. 497.

[3] In der mozarabischen Liturgie wird das verhüllte Kreuz bei der adoratio am Karfreitag vorgezeigt: Kraus *Realenzyklopädie* II s. v. Kreuzesverehrung 249. Schon im 5. und 6. Jahrhundert stand das Kreuz im Orient auf dem Altar: A. Schmidt *Der christliche Altar* S. 134. Von den 19 bei dem Brand der Grabeskirche im Jahre 636 hergestellten Kreuzesteilen kam eines nach Ägypten: Rohault de Fleury S. 57. Schon um 350 waren Teile über den ganzen Erdball zerstreut, Wetzer und Welte a. a. O., s. v. Kreuzpartikel.

[4] Mit besonderer Genugtuung erfüllt mich die Zustimmung, welche mir der beste Kenner spätantiker und moderner Textilien, O. von Falke, brieflich zu den Gründen der Datierung und der ehemaligen Verwendung des Stoffes aussprach.

[5] Widersprochen hat bisher, soviel ich sehen kann, nur A. Rutgers van der Loeff *Mnemosyne n. s.* XLV 1917, 364, 1, der A. Dieterichs

führt, gehören sämtlich der christlichen Zeit an. Es mag sein, daß manch einer hieran Anstoß nimmt und Koertes Entdeckung nur auf die späteste Phase des eleusinischen Mysteriendienstes bezieht. Deshalb mag es erlaubt sein, auf zwei Zeugen aus dem fünften Jahrhundert hinzuweisen, deren Dichterworte erst durch die Aufklärung Koertes in ihrem innersten Kerne verstanden werden können.

Oft zitiert und oft bewundert sind die Verse Pindars, die uns Clemens Alexandrinus Stromat. III 17, 2 (II 203 Staehlin) erhalten hat:

ὄλβιος ὅστις ἰδὼν [ἐ]κεῖνα [κοινὰ] εἶσ' ὑπὸ χθόνα.
οἶδε μὲν βίου τελευτάν,
οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν [Schroeder fr. 137 a].

Lobeck Aglaopham. I 69 adn. a bemerkt dazu: '*Pindarus de metempsychosi loquitur*', und Rohde Psyche II^{6} 217 Anm. 1 sagt nur 'von den Eleusinien (deren Lehre er übrigens nichts verdankt) redet er fr. 137'. Ich glaube, diese Worte erhalten erst ihren tiefen Sinn, wenn man bei der *διόσδοτος* (vgl. *διόσδοτος αἴγλα* Pyth. VIII 136 Schr.) *ἀρχά* an die Wiedergeburt des Mysten aus dem Mutterschoße der Unterweltsgöttin denkt. Des Lebens Ende ist der Abschied aus der sichtbaren Welt, des Lebens Anfang die *vita nuova*, die der Myste durch die Berührung des weiblichen Geschlechtsgliedes in der heiligen Ciste errungen hat, und die zu dem Leben auf den Gefilden der Seligen führt. Deshalb steht *ἀρχά* ausdrücklich hinter *τελευτά*. Das Mysterium hat Pindar dadurch in keiner Weise ausgeplaudert; aber wohl kann jeder Eingeweihte die *διόσδοτος ἀρχά* richtig verstehen. Im allgemeinen ist das Geheimnis der eleusinischen Mysterien durch ein Jahrtausend und länger wohl bewahrt worden: aber wir werden heute hellhörig und kommen über die an und für sich gewiß heilsame Skepsis von Lobeck und Rohde hinaus und lernen auch hier durch genaue Interpretation auf Schritt und Tritt.

Deutung des Wortes *ἐργασάμενος* in dem *σύνθημα Ἐλευσινίων μυστηρίων* anzweifelt und in dem *κάλαθος* mit J. Döllinger die von Epiphanios erwähnte *ἐρέα ἐξειργασμένη* erkennen will. Ich glaube nicht, daß er viel Gläubige finden wird. Denn die *ἐρέα ἐξεργασμένη* ist doch wohl auf das *κροκοῦν* zu beziehen, auf die Fäden, mit denen die rechte Hand und der linke Fuß der eleusinischen Mysten umwunden wurden. Vgl. Toepffer *Attische Genealogie* S. 103 und meinen Artikel über Kabeiros und Kabeiroi bei *Pauly-Wissowa* S. 16 des Sonderabdrucks, wo über die Purpurbinde der samothrakischen Mysten gehandelt ist. — Das Wort *ἐργασάμενος* in der eleusinischen Formel haben bisher auch weder Dieterich noch Koerte ganz richtig erklärt. Wenn man nur daran denkt, daß es sich um *ὄργια* handelt, ist die Wahl des Wortes vollkommen verständlich, und gemeint ist natürlich, wie Koerte uns gelehrt hat, die Prozedur, die der Myste mit der in der heiligen Ciste aufbewahrten Nachbildung eines Mutterschoßes vornehmen mußte. Ich sehe auch durchaus keine Notwendigkeit vorhanden, den Kalathos der Formel der eleusinischen Mysterien abzusprechen. Koerte hängt noch zu sehr von G. H. Pringsheims Dissertation ab, die im einzelnen manche sehr erhebliche Korrekturen verträgt.

Vgl. dazu auch meine Kaiserrede über die Reformen der griechischen Religion (Hallische Universitätsreden Nr. 9) 1918 S. 12 ff.

So geht es auch mit einer Stelle der Chorlieder der attischen Greise im Sophokleischen Oidipus auf Kolonos V. 1050 ff:

οὗ Πότνιαι σεμνὰ τιθηνοῦνται τέλη
θνατοῖσιν, ὧν καὶ χρυσέα
κλῂς ἐπὶ γλώσσᾳ βέβακε
προςπόλων Εὐμολπιδῶν.

Jebb übersetzt *τιθηνοῦνται* durch '*cultivated*', und so haben es wohl alle Erklärer aufgefaßt. Aber es liegt doch wohl mehr in dieser Metapher. Gemeint ist damit, daß die *Πότνιαι* des Mysten *τιθῆναι* sind, weil er von neuem aus dem Mutterschoße der Kore geboren ist, und man erinnert sich dann auch des von Koerte a. a. O. S. 124 vielleicht zuerst richtig, und zwar auf die Wiedergeburt des Mysten gedeuteten Hierophantenrufes: *ἱερὸν ἔτεκνε Πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν!*[1] Der Hierophant stammt aus dem Priestergeschlecht der Eumolpiden, die nur die von altersher bestimmten heiligen Formeln sprechen dürfen, welche allein dem verständlich sind, der durch das Sakrament eingeweiht ist zu einem neuen und höheren Leben. Allen Sterblichen aber ist darüber Schweigen auferlegt, die *χρυσέα κλῂς προσπόλων Εὐμολπιδῶν ἐπὶ γλώσσᾳ* (*θνατῶν*). Wie Pindar durch die *διόσδοτος ἀρχά*, so deutet der greise Sophokles seine Kenntnis der Mysterien nur durch *Πότνιαι τιθηνοῦνται τέλη* an.

Halle — O. Kern

Das Leipziger Forschungsinstitut für vergleichende Religionsgeschichte

Im Anschluß an das „Archiv für Religionswissenschaft" erscheinend, ist im November 1917 der erste und zweite, die Literatur der Jahre 1914 und 1915 enthaltende Jahrgang einer Religionsgeschichtlichen Bibliographie fertig geworden, die mit Unterstützung von Carl Bezold, Alexander Brückner, Wilhelm Caland, Martin Dibelius, Wilhelm Foy, Hans Haas, Hermann Jacobi, Hendrik Juynboll, Friedrich Kauffmann, Hans Lehner, Carl Meinhof, Friedrich Schwally, Otto Weinreich und Alfred Wiedemann von Carl Clemen-Bonn herausgegeben wird. Die Bibliographie, die später jeden Herbst über die Publikationen des Vorjahrs berichten soll, erscheint als Veröffentlichung des Königlich Sächsischen Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte. Es mag sehr leicht sein, daß mit der im Herausgebervorwort des ersten

[1] A. Koerte hat S. 126 Anm. 1 noch eine hübsche Beobachtung R. Wünschs mitgeteilt. Die Worte des Chors der Mütter in Euripides' *Hiketiden* V. 54 *ἔτεκες καὶ σύ ποτ' ὦ Πότνια κοῦρον* erinnern auffällig an das *ἱερὸν ἔτεκνε Πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν*. Koerte bemerkt dazu 'schwerlich ist die Übereinstimmung zufällig, und hier handelt es sich sicher um Menschen'. Er hätte nur noch hinzufügen sollen, daß die Szene der *Hiketiden* in Eleusis spielt.

Bandes ihnen aufgestoßenen Hervorhebung dieser Tatsache selbst Leser des Archivs erstmalig Kunde von dem Dasein der Leipziger Neuschöpfung erhalten haben. Die Erklärung hierfür liegt dariu, daß das Institut wie die umfassendere Organisation, von der es selbst nicht mehr als nur den zwölften Teil bildet, inmitten des Weltkriegs ins Leben getreten ist.

Es ist der verstorbene Leipziger Kultur- und Universalhistoriker Lamprecht gewesen, auf dessen tatkräftiges Betreiben die Gründung sich zurückführt. Für das Studienjahr 1910/11 zum Rektor der Universität gewählt, hat er seinen ganzen Einfluß dahin verwandt, dem bereits von ihm begründeten kultur- und universalgeschichtlichen Institut eine Art Oberbau zu schaffen, ein Unternehmen, das ihm unter der Hand umfassendere Gestalt gewinnen sollte, als ursprünglich wohl von ihm selbst gedacht gewesen. Dem eben damals stark ventilierten Plane der naturwissenschaftlichen Forschungsinstitute der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft, durch den Leipzig in Bedrängnis zu kommen in Gefahr stand, entgegenzutreten, wurde, zunächst unter wohlhabenden Bürgern einzig der Stadt Leipzig, eine Sammeltätigkeit eingeleitet, um die Mittel aufzubringen zur Errichtung eines geisteswissenschaftlichen Gegenstückes, d. h. zur Schaffung von geistes- und kulturwissenschaftlichen Instituten an der Universität Leipzig, die nicht dem akademischen Betriebe, sondern reiner Forschungsarbeit zu dienen vermeint waren. Binnen weniger Monate war eine Summe von nicht viel weniger als $^1/_2$ Million Mark durch freiwillige Gaben zusammengebracht, ein Ergebnis, auf Grund dessen es dem energischen Rector magnificus gelang, die ministerielle Genehmigung für die Begründung einer König-Friedrich-August-Stiftung für wissenschaftliche Forschung zu Leipzig zu erwirken. Auch die Zustimmung der einzelnen in Betracht kommenden Fakultäten wie die Einwilligung des Senats wurden gewonnen. Die Regierung aber, die dem Plane von Anfang an starkes Verständnis entgegengebracht hatte, ließ sich bereit finden, in den Etat einen die Erträgnisse der Stiftung um ein beträchtliches übersteigenden, infolge des Kriegsausbruchs freilich nachmals auf ein Drittel heruntergesetzten Jahresbeitrag einzustellen, „um die durch die Stiftung nur für Einzelinstitute mögliche Befruchtung allen geisteswissenschaftlichen Instituten zu verschaffen". Und so nun kam es dahin, daß schließlich durch Ministerialverordnung vom 21. Oktober, bzw. 7. November 1914 nicht weniger als zwölf Forschungsinstitute errichtet wurden: 1. für vergleichende Religionsgeschichte, 2. für Rechtsgeschichte, 3. für Psychologie, 4. für klassische Philologie und Archäologie, 5. für Indogermanistik, 6. für neuere Philologie, 7. für Orientalistik, 8. für Geographie, Geschichte und Kunstgeschichte, 9. für Kultur- und Universalgeschichte, 10. für Völkerkunde, 11. für Volkswirtschaftslehre, 12. für Musikwissenschaft.

Nach diesen Vorbemerkungen einige kurze Mitteilungen über Organisation, Arbeitsziele und bisherige Tätigkeit des ersten dieser zwölf Forschungsinstitute, desjenigen für vergleichende Religionsgeschichte, Mitteilungen, die, jetzt durch das Erscheinen der eingangs erwähnten Publikation veranlaßt, an diesem Orte schon früher erwartet werden konnten und nur darum eher nicht gemacht wurden, weil der Krieg wie der Betriebsamkeit der Schwesterinstitute, so auch der des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte mancherweise zur Hemmung wurde.

Wie alle andern Institute, räumlich den entsprechenden Universitätseinrichtungen angeschlossen, von den betreffenden Seminar- und Institutsdirektoren der Universität geleitet werden, so untersteht auch das Forschungsinstitut für vergleichende Religionsgeschichte, entsprechend seiner Scheidung in drei Abteilungen, einer allgemein religionsgeschichtlichen, einer alttestamentlichen und einer neutestamentlichen, den Direktoren des religionsgeschichtlichen, des alttestamentlichen und des neutestamentlichen Seminars, unter denen die Gesamtleitung des Forschungsinstituts im Turnus von Kalenderjahr zu Kalenderjahr wechselt. Letztere beschränkt sich eigentlich auf kaum mehr als die offizielle Vertretung der Interessen der drei Abteilungen in den Sitzungen des Verwaltungsrats. Im übrigen ist jede derselben durchaus selbständig. Ihre derzeitigen Leiter sind dahin übereingekommen, die Verteilung der dem Gesamtinstitut aus dem jährlichen Staatsbeitrag und den Erträgnissen der König-Friedrich-August-Stiftung anfließenden Geldmittel in der Weise vorzunehmen, daß auf jeden von ihnen ein Drittel entfällt.

Sowohl die allgemein religionsgeschichtliche wie die neutestamentliche Abteilung haben bereits ihren zweiten Leiter, indem der frühere Inhaber des religionsgeschichtlichen Lehrstuhls D. Nathan Söderblom einem Rufe auf den Erzbischofsstuhl in Upsala folgte, D. Georg Heinrici aber 1915 aus dem Leben schied.

D. Söderblom hatte den Plan gefaßt, eine methodische Erforschung des südindischen Kultus anstellen zu lassen. Dem hierfür von ihm bestimmten Explorator, der, mit den südindischen Verhältnissen wohlvertraut, im Herbst 1914 die Ausreise anzutreten gesonnen war, um sich alsbald mit Hilfe einheimischer Sanskrit- und Tamilgelehrten an die Aufgabe zu machen, ist es durch den Ausbruch des Krieges mit England unmöglich gemacht worden, an seine wissenschaftliche Mission zu gehen. Und wie der Krieg sich in die Länge zog, sah D. Söderbloms Amtsnachfolger sich genötigt, an die Stelle des zunächst wenigstens vereitelten Projekts ein anderes zu setzen. Was — von der Aufnahme der Religionsgeschichtlichen Bibliographie in die Veröffentlichungen des Forschungsinstituts hier weiter nicht zu reden — von ihm geplant ist, ist ein Doppeltes: 1. die Schaffung eines religionskundlichen Bilder-, Karten- und

Inschriften-Archivs, 2. die Herausgabe einer Allgemeinen Religionskunde in Bildern.

In Angriff genommen ist zunächst die zweite dieser Aufgaben. Sie bewältigen zu helfen, hat sich bereits eine Reihe von Gelehrten bereit finden lassen: Conrady-Leipzig u. a. (für die Abteilung: Chinesisches Religionswesen), De Visser-Leiden (Buddhismus in Japan), Aug. Fischer-Leipzig (Islam), Florenz-Hamburg (Shintō), Hambruch-Hamburg (Südsee), Mogk-Leipzig (Germanen), L. Scherman-München (Birma), Seidenstücker-Leipzig (südlicher Buddhismus), Steindorff-Leipzig (Ägypten), Weißbach-Leipzig (Parsismus), Weule-Leipzig u. a. (Religion der Primitiven), Zimmern-Leipzig (assyro-babylonische Religion). Einige Abteilungen hat sich der Herausgeber selbst vorbehalten. Geboten soll von jedem Bearbeiter alles Anschauungsmaterial werden, das zum besseren Erfassen der verschiedenen Religionsformen diensam sein kann, alles überhaupt, was besser als durch langes Beschreiben durch das Bild sich zeigen läßt, also Karten zur Vergegenwärtigung des Verbreitungsgebietes derselben in verschiedenen Perioden ihrer Geschichte, Grundrisse und charakteristische Abbildungen von Tempeln, Altären, Götter- und Heiligenbilder und Embleme, Kultgeräte, Priestertrachten, Gebetspposituren usw. Gedacht ist an lose, einseitige Tafeln, dies, damit die verschiedenen Serienblätter sich jederzeit beliebig zusammenordnen lassen, je nach dem verschiedenen oder wechselnden Bedürfnis der Benützer, so, daß für synoptische oder komparative Betrachtung die entsprechenden (mit Beischrift versehenen) Bilder aus allen Bänden oder Mappen heraushebund zusammenstellbar sind. Jeder Bildtafel soll ein besonderes Blatt mit knappem erklärenden Texte zugehören, ebenso lose wie jene, damit auch diese Erläuterungen sich jederzeit entsprechend auseinander- und hernach wieder umreihen lassen. Am weitesten gediehen ist die Vorarbeit für die von Professor Mogk übernommene Abteilung: Die Religion der alten Germanen. Nächst ihr wird voraussichtlich zur Ausgabe gelangen können der von Dr. Hambruch bearbeitete Band zur Religion der Südsee (Neu-Guinea, Mikronesien, Melanesien, Polynesien). Erst auf Grund solcher Vorarbeiten wird sich einmal später an die Zusammenstellung eines billigen Bilderatlas für das Studium der Religion in Geschichte und Gegenwart, wie er noch fehlt, denken lassen. Sein künftiger Bearbeiter wird in der Lage sein, aus dem vollen zu schöpfen, und er ist imstande, seine Auswahl aus wohlgesichtetem und wissenschaftlich zugerichtetem Material zu treffen.

Als ein Depositorium für solches ist auch das Religionskundliche Bilder-, Karten- und Inschriften-Archiv gedacht. Es ist vorauszusehen, daß im Laufe der Jahre und Jahrzehnte mehr Material zusammenkommt, als man, mit der Beschränktheit der Mittel rechnend, publizieren kann. Diese unedierten Stücke, dazu aber weiter

auch bereits vorhandene Reproduktionen, die zu sammeln und zu katalogisieren sind, und die gesamte, gute religionsgeschichtliche Abbildungen enthaltende Literatur sollen ihre Unterkunft im Archiv des Religionsgeschichtlichen Seminars der Universität Leipzig finden. Was geplant ist, wäre etwa ein *Musée Guimet* in Bildern, eine Sammlung also, die nie wie das zuerst in Lyon loziert gewesene, dann nach Paris überführte von Mr. Guimet angelegte religionsgeschichtliche Museum kostspieliger Bauten zu ihrer Unterbringung oder eines teueren Beamtenpersonals zu ihrer Verwaltung bedürfen wird und doch zu einer Zentrale sich auswachsen kann, die jedem in den Sinn kommt, der Ausschau nach wissenschaftlich verwertbarem Bildmaterial zu halten in die Lage kommt. Gesetzt, die Mittel des Forschungsinstituts gestatteten das, so könnte man daran denken, allmählich alle unsere Museen, weiterhin auch die des Auslands, soweit sie religionsgeschichtlich besonders interessante Objekte bergen und ihrer Erschließung kein Hindernis entgegensetzen, dem Archiv in der Weise tributär zu machen, daß man sich Abbildungen für dieses herstellen ließe. Auch von Missionsgesellschaften und von einzelnen Missionaren, von Kolonialbeamten und anderen Auslandsdeutschen mögen dem Archiv mit der Zeit mehr und mehr wertvolle Photographien zufließen, um der Wissenschaft nutzbar zu werden. Es sei verstattet, schon hier zu erklären, daß solche Stiftungen dankbarst von dem Institutsleiter (Professor Hans Haas-Leipzig, Universität) angenommen werden.

Was der verstorbene Neutestamentler D. Heinrici als Leiter der neutestamentlichen Abteilung sich vorgesetzt hatte, war die Herstellung einer möglichst vollständigen Sammlung der Parallelen für das Neue Testament aus dem Gebiete des Hellenismus, ein *Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, das in zeitgemäßer Weise der theologischen Forschung die Dienste leisten sollte, die im 18. Jahrhundert Wettstein mit seinem bekannten noch heute nicht entbehrlich gewordenen Werke seinen Zeitgenossen getan hat. Sein Nachfolger, D. Leipoldt, ist gesonnen, dieses Unternehmen zu verwirklichen, nicht freilich, ohne es beträchtlich zu erweitern. Dies zwar, indem er auch die rabbinischen Stoffe hereinzieht. Diese harren zu einem großen Teile noch erst der Erschließung, weshalb D. Leipoldt nicht umhin kann, sich auch letztere angelegen sein zu lassen. Von wichtigen Texten dieser Art befinden sich bereits in Arbeit *Mischna*, *Tosefta* und palästinischer Talmud, sowie die *Pesikta Rabbathi*. Als erste Publikation tritt ein nachgelassenes Werk Heinricis „Die Hermesmystik und das Neue Testament" in die Öffentlichkeit, herausgegeben von Professor D. von Dobschütz. Mit diesem Bande werden die schon von Heinrici in Aussicht genommenen Einzeluntersuchungen eingeführt, die „Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums", wie Leipoldt sie getauft hat. Was er daneben

selbst Neues plant, ist die Aufnahme von „Arbeiten zur Missionswissenschaft“. Sie wollen zunächst Nutzen davon ziehen, daß zurzeit so viele Missionare im Lande sind, sollen aber auch später fortgesetzt werden. Gedacht ist dabei, dem Charakter des Publikationsinstituts entsprechend, nur an Arbeiten, die der Religionsvergleichung dienen.

Die Abteilung für das Alte Testament (israelitische und jüdische Religionsgeschichte) untersteht der Leitung von D. Rud. Kittel, der ihr zunächst die Aufgabe gestellt hat, die Quellen der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte, soweit diese noch bearbeitungsbedürftig sind, zu untersuchen, einer späteren Zeit die Untersuchung des religiösen Vorstellungsinhalts und der Kultusübung vorbehaltend. An zwei Punkten hat die Abteilung vorläufig tätig eingesetzt. Nach einem von D. Kittel ausgearbeiteten Plane sind zwei dafür ganz besonders qualifizierte Kräfte, der Lektor an der spätjüdischen Abteilung des Alttestamentlichen Seminars der Leipziger Universität, Herr Israel Kahan, und Professor Lic. Dr. Kahle in Gießen, mit der Aufgabe betraut, eine wissenschaftlichen Anforderungen gerecht werdende Ausgabe der für das Verständnis des hebräischen Bibeltextes und für die Herstellung seiner ursprünglichen Gestalt ungemein wichtigen aramäischen Targume vorzubereiten, wofür die Hilfsmittel vielfach zerstreut in deutschen und besonders in italienischen und anderen ausländischen Bibliotheken liegen. Der Ausbruch des Krieges hat der bereits in Angriff genommenen Untersuchung der in der vatikanischen Bibliothek ruhenden, für den Zweck in Betracht kommenden Schätze ein Ende gesetzt und Herrn Kahan wie Dr. Kahle zunächst lediglich auf Nutzbarmachung des inländischen Materials eingeschränkt. Die zweite Aufgabe, die Privatdozent Lic. Baumgärtel übernommen hat, betrifft den hebräischen Text des Alten Testaments. Da von dieser Gesamtuntersuchung das erste grundlegende Stück „Elohim außerhalb des Pentateuch: Grundlegung zu einer Untersuchung über die Gottesnamen im Pentateuch“ bereits vorliegt, braucht weiter nichts von ihr gesagt zu werden. Erwähnt sei nur noch, daß D. Kittel als drittes Unternehmen die Inangriffnahme einer *Biblia Hebraica secundum interpretes Graecos*, d. h. den Versuch einer Rückübersetzung der griechischen Übersetzung der LXX ins Hebräische behufs Wiedergewinnung des ältesten Textes der hebräischen Bibel, ins Auge gefaßt hat, auch dies eine Aufgabe, sicher eines Forschungsinstituts würdig.

Leipzig, 8. November 1917 — **H. Haas**

(Abgeschlossen am 15. Dezember 1918.)

Diesem Heft liegt ein Aufruf betreffend die Ebenezer-Spende für Spanien bei, der leider infolge technischer Schwierigkeiten erst jetzt beigegeben werden konnte. Gaben für die Ebenezer-Spende sind aber auch nach dem 15. November 1918 willkommen, da die Sammlung noch nicht abgeschlossen ist.

